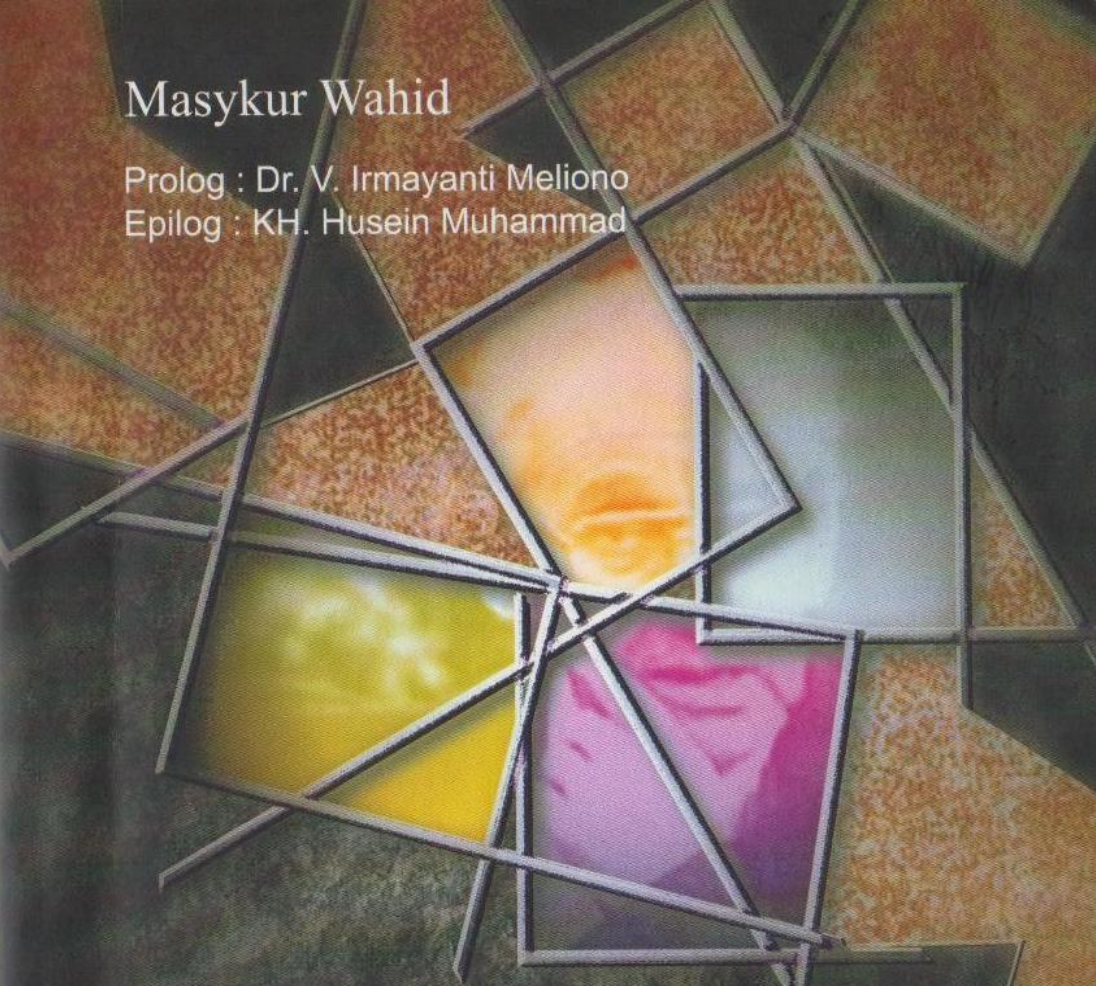
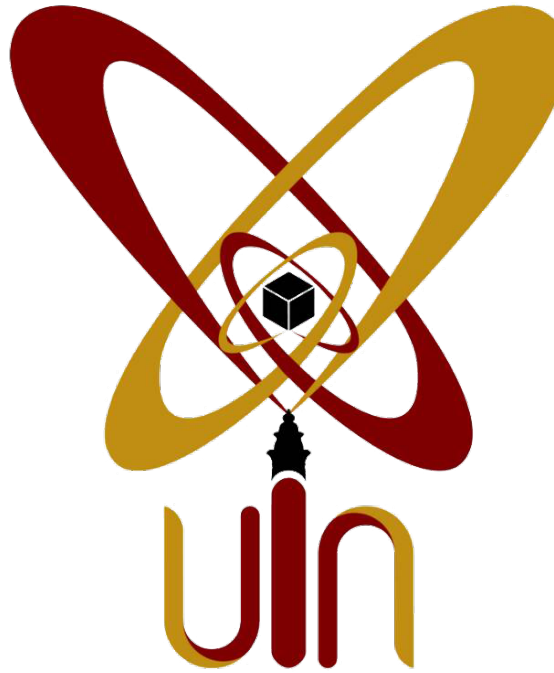
Masykur Wahid

Prolog : Dr. V. Irmayanti Meliono
Epilog : KH. Husein Muhammad



TEORI INTERPRETASI
PAUL RICOEUR

LKiS



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN
BANTEN

TEORI INTERPRETASI
PAUL RICOEUR

masykur wahid

TEORI INTERPRETASI
PAUL RICOEUR

Prolog: Dr. V. Irmayanti Meliono
Epilog: KH. Husein Muhammad

ELKAFI

LKiS

Teori Interpretasi PAUL RICOEUR
Masykur Wahid
© Masykur Wahid, Elkafi, 2015

xxiv + 144 halaman, 14,5 x 21 cm
1. Paul Ricoeur 2. Hermeneutika
3. Teks

ISBN 13: 978-602-0809-18-2

Prolog: Dr. V. Irmayanti Meliono
Epilog: KH. Husein Muhammad
Penyelaras akhir: Ahmala Arifin
Rancang Sampul: Ruhtata
Setting/*Layout*: Tim Redaksi

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.com

Anggota IKAPI

Bekerjasama dengan Lembaga Kajian Filsafat (ELKAFI) Banten

Cetakan I: 2015

Percetakan:
PT *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 7472110, 417762
e-mail: lkis.printing@yahoo.com

PROLOG
INTERPRETASI TEKS SEBAGAI MEDIA MEMAHAMI KEHIDUPAN MANUSIA*

Oleh: Dr. V. Irmayanti Meliono

Buku yang ditulis Sdr.Masykur berjudul *Teori Interpretasi Paul Ricoeur* merupakan kajian berperspektif hermeneutika yang mencoba mengetengahkan, merefleksikan problem bahasa, dan manusia dalam dinamika kehidupan kesehariannya. Dalam prolog ini, penjelasan, dan pemahaman mengenai interpretasi sangatlah penting untuk dikemukakan terlebih dahulu. Pengembangan lebih lanjut tentang hal itu akan membawa kita pada penjelajahan pemikiran Ricoeur, dan relevansinya dalam situasi kekinian.

Interpretasi adalah menafsirkan tentang suatu hal, dan berkaitan erat dengan pemahaman. Dalam kaitannya dengan interpretasi tersebut, pemahaman itu sangatlah kompleks, khususnya apabila berada pada manusia. Sulit untuk menentukan kapan sebenarnya manusia atau seseorang mulai mengerti tentang sesuatu atau hal tertentu. Seseorang haruslah terlebih dulu memahami atau mengerti untuk dapat memberikan interpretasi. Dua hal itu bukanlah keadaan yang saling terpisah, tetapi sekaligus merupakan suatu proses yang terjadi secara serentak. Sejalan dengan itu, mengerti atau memahami dapat menuju ke proses penafsiran yang tidak hanya terhenti pada "titik tertentu" tetapi suatu proses yang tidak kenal lelah untuk berusaha memahami sesuatu, semacam "lingkaran penafsiran" yang bergerak secara

melingkar. Pada lingkaran penafsiran itu, muncullah pengertian orang tentang hermeneutik ataupun lingkaran hermeneutik.

Hermeneutik adalah suatu topik yang menarik dalam filsafat, terutama dalam "perjalanan" dan perkembangan filsafat serta menjadikannya sebagai sesuatu yang terus menerus digali, dan diperbaharui, kendati sebenarnya topik itu telah tua. Hermeneutik tidak hanya menarik bagi filsafat, melainkan bagi ilmu humaniora ataupun ilmu yang sealiran dengan *Geisteswissenschaften* maka hermeneutik mendapat tempat yang tersendiri pada ilmu-ilmu tersebut. Secara etimologis hermeneutik berasal dari kata *hermeneuein* (bahasa Yunani) yang artinya 'menafsirkan'. Berdasarkan arti kata bendanya maka *hermeneia* dapat diartikan pula sebagai 'penafsiran'. Pada mulanya hermeneutik berkaitan erat dengan kitab suci dan digunakannya untuk menafsirkan komentar-komentar aktual atas teks kitab suci atau *eksegese.*

Dalam pengertian yang luas, hermeneutik dapat didefinisikan sebagai teori atau filsafat interpretasi tentang makna. Pengertian tersebut tentunya belum dapat memberikan kepuasan orang untuk mengerti hermeneutik lebih lanjut. Lebih lanjut lagi Bleicher (1980:1-5) mengatakan bahwa dewasa ini hermeneutik dibedakan atau dipisahkan menjadi tiga bidang, yaitu teori hermeneutik, filsafat hermeneutik, dan hermeneutik kritis. Pada umumnya teori hermeneutik lebih menitikberatkan teori itu sebagai epistemologi, dan metode pada problematik teori interpretasi untuk ilmu -ilmu kemanusiaan. Melalui analisis tentang pemahaman atau *verstehen* dapatlah metode tersebut secara tepat dipergunakan untuk merasakan dan memikirkan kembali perasaan atau pemikiran yang sebenarnya dari si penulis. Filsafat hermeneutik terfokus pada status ontologi memahami diri sendiri. Bertitik tolak pada ketegasannya dengan memulai pemikiran yang sifatnya netral, kebanyakan ilmuwan sosial atau penerjemah telah memiliki pra pemahaman tentang objek yang didekatinya, bahkan kadang dibatasi oleh konteks tradisi. Bagi filsafat hermeneutik, hal yang terpenting yaitu adanya konsepsi tentang sesuatu yang melibatkan

pemahaman seseorang yang mula-mula berasal dari objek yang ada (yang telah diterimanya) untuk bergerak menuju ke keterlibatannya dalam komunikasi di masa lalu, dan masa kini. Filsafat hermeneutik lebih mengarah pada eksplikasi, dan deskripsi fenomenologis dari manusia - "*Dasein*" yang bersifat temporalitas, serta "mengukir" sejarah daripada bertujuan mencari objektivitas pengetahuan melalui prosedur metodologis. Dengan kata lain, filsafat hermeneutik lebih mengarah pada status ontologis memahami diri sendiri. Filsuf-filsuf hermeneutik seperti Heidegger, dan Gadamer lebih berorientasi ke filsafat hermeneutik.

Heidegger menemukan bahwa titik awal hermeneutik ontologisnya berbasis pada fenomenologi "ADA", yaitu membuka apa yang tersembunyi, bukan interpretasi atas suatu interpretasi (misalnya teks), melainkan kegiatan interpretasi yang dibimbing oleh pemahaman tentang objek itu yang dibingkai oleh eksistensi manusia. Pemahaman hendaknya bukan sekadar peristiwa kejiwaan, melainkan dilihat sebagai proses ontologis, sebagai penguakan segalanya sejauh itu sebagai realitas manusia. Gadamer juga berkata dalam bukunya *Truth and Method* (1975), bahwa hermeneutik hendaknya dipandang sebagai usaha filosofis untuk mempertanggungjawabkan pemahaman (*verstehen)* sebagai proses ontologis di dalam diri manusia. Pemahaman baginya adalah sebagai *modus existendi* manusia, bukan suatu proses subjektif manusia yang dihadapkan kepada suatu objek. Gadamer pulalah yang mengupayakan bahwa hermeneutik perlu ditingkatkan menjadi masalah kebahasaan, selain dikaitkan dengan estetika, serta pemahaman yang historikal (Gadamer, 1975:420-421). Dengan kata lain, hermeneutik selalu berkaitan dengan pemahaman, sejarah, eksistensi, realitas, dan bahasa.

Sedangkan hermeneutik kritis lebih mengarahkan penyelidikannya dengan membuka "tirai-tirai" penyebab adanya distorsi dalam pemahaman, dan komunikasi yang berlangsung dalam interaksi kehidupan sehari-hari. Melalui situasi itulah Hermeneutik kritis muncul, tetapi oleh pembuktian keaslian

kondisi masalahnya (sesuatu yang akan di interpretasi) yang ditambahkan untuk meningkatkan ketidakbebasannya. Kritik ketidakpahaman mengenai dirinya sendiri, dan yang lainnya meminta perhatian yang khusus dari kritik realitas yang diberikan kepadanya.

Sebagai "hermeneutik yang mendalam", hermeneutik kritis berusaha mencari jalan keluar dari distorsi pemahaman dan komunikasi yang terjadi pada interaksi kedua pihak (antara si peneliti, pengamat-subjek dengan yang diamatinya). Maka bermunculanlah para pakar yang tertarik pada bidang hermeneutik kritis, seperti Betti, Apel, Habermas, dan Ricoeur. Hermeneutik kritis yang dilontarkan oleh Apel dan Habermas banyak diwarnai dengan penggabungan antara metodologis, dan pendekatan objektivitas yang berkaitan dengan pengetahuan praktis. Komentar mereka diarahkan untuk mendapatkan penghargaan dari keberadaan suatu *state of affairs* - tempat kedudukan atau persoalan-persoalan yang di"turun"kan dari pengetahuan yang dianggapnya baik dan dianggap mempunyai nilai potensial untuk diarahkan di masa , dan itu dituntun oleh prinsip penalaran baik bagi komunikasi yang tidak terbatas serta determinasi diri sendiri. Tokoh lain yang menonjol pada hermeneutik kritis adalah Paul Ricoeur. Ia membawa kesegaran dan ketajaman bagi hermeneutik dengan menggabungkan fenomenologi dengan hermeneutik. Bagi Ricoeur, "manusia adalah bahasa"- *Man* is *language* . Bahasa sebagai "institusi" yang dapat mengacu fenomena sosial. la mencoba merangkum filsafat bahasa dengan filsafat sosial. Dengan teori teksnya yang dianggapnya sebagai formasi dari tanda-tanda yang bersifat semantik, berkaitan dengan realitas, dan sekaligus penuh dengan" kepura- puraan" di dalamnya. Bagaimanapun juga sebuah teks tetap dapat tegak berdiri untuk menjembatani dikotomi antara *verstehen* dan explanation /*erklaeren* pada taraf tekstual yang kritis.

Pada dasarnya manusia tidak pernah lepas dari persoalan kehidupan manusia yang sarat dengan kompleksitas serta dinamika yang mengiringinya. Langsung atau tidak langsung,

dalam kehidupan tersebut manusia menyentuh dengan apa yang dinamakan sebagai simbol. Simbol tersebut terwujud dalam berbagai bentuk dan berada pada situasi, kondisi tertentu dan perilaku keseharian manusia. Menulis karya sastra, melukis, beribadah, melakukan upacara siklus kehidupan manusia (kehamilan, pernikahan, kematian) pastilah terkait dengan simbol-simbol tertentu. Sebenarnya simbol itu apa? Sebuah pertanyaan yang mungkin mudah untuk dijawab tetapi juga tidak mudah untuk dijawab. Tetapi paling tidak ada konsep dasar tentang simbol. Dari sudut etimologi, simbol dari akar kata *symbollein* (Yunani) yang artinya bertemu. Kata *symbollein* kemudian diartikan lebih luas lagi menjadi kata kerja *symbola* yang artinya tanda yang mengidentifikasi dengan membandingkan atau mencocokkan sesuatu kepada bagian yang telah ada (Dillistone, 1986:14). Di masa lalu, masyarakat Yunani Kuna mempunyai suatu kebiasaan untuk membuat persetujuan (tanda setuju) dengan memecahkan suatu lembaran, cincin, sekeping tembikar menjadi dua pecahan atau kepingan dan masing-masing pihak menyimpan sekeping. Simbol yang selalu berkaitan dengan menghubungkan dua benda yang substansinya sama, mengalami perkembangan dalam arti yang lebih luas . Seperti yang dikatakan Dillistone (1986:14-15) dalam bukunya *The power of symbols*, simbol adalah kata atau citra atau konstruksi yang umum dan dipahami oleh akal budi, dan dianggap sebagai kebenaran, dan bahwa hal itu memang telah ada, bahkan dinantikan, sebagaimana yang ada, dengan cara yang terbuka dihubungkan dengan *symbola* yang tepat (cocok). Proses hubungan atau mencocokkan itu tergantung pada tujuan yang dikehendaki oleh manusia. Manusia menyadari bahwa proses hubungan simbol dengan referensinya yang jalin menjalin, dan saling mempengaruhi, tidak pernah berakhir. Dengan mengetahui. dan memahami terlebih dahulu tentang simbol, maka akan ditemukan “benang merah” dalam menganalisis sebuah penelitian yang berbasis kemanusiaan, dan filosofis khususnya yang berkaitan dengan interpretasi .

Kekhususan gagasan Ricoeur dalam hermeneutik adalah pandangannya yang mencoba menggabungkan antara fenomenologi dan metode hermeneutik, sehingga memunculkan pandangannya tentang hermeneutik fenomenologis yang bersifat dinamis. Gagasannya itu memberikan perspektif baru bagi perkembangan hermeneutik. Tetapi bagaimanapun, penggabungan antara fenomenologi dengan hermeneutik yang ia lakukan, berbagai permasalahan -permasalahan dari hermeneutik yang telah ada selama ini (misalnya dari hermeneutik dari Schleiermacher, Dilthey yang lebih menekankan perlunya keterlibatan si penafsir pada objek yang hendak ditafsirkan) menjadi bahan pertimbangan dalam gagasannya itu. Wawasan Ricoeur yang begitu luasnya serta minatnya terhadap filsafat sangat besar, menyebabkan ia banyak mempelajari karya - karya filsuf, seperti Plato, Descartes, Dilthey, Heidegger, Gadamer, dan sebagainya. Keseriusannya terhadap yang ia pelajari banyak membuahkan karya-karya yang antara lain, misalnya, "Symbolism of Evil", "The ConfIict of Interpretations", "Hermeneutic and the human sciences", "From Text to Action". Studi tentang Ricoeur cukup sulit, karena ia banyak menulis tentang berbagai tema seperti hermeneutik, bahasa, simbol, teori interpretasi, dan sebagainya. Untuk itulah penulis mencoba melihat dan bertitik tolak pada cara berpikir Ricoeur dalam melihat permasalahan fenomena budaya, yaitu interpretasi terhadap fenomena budaya yang dialami oleh manusia. Pemahaman akan kehidupan manusia yang tercermin misalnya dalam salah satu ritual yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia (lahir, menikah, dan meninggal) dan oleh sebagian manusia dianggap sebagai bagian yang terpenting dalam kehidupannya itu, hal itu akan dipahami dengan lebih baik apabila dilakukan dengan "menembus" kesadaran manusia. Dengan "menembus" kesadaran manusia dan melalui perantara simbol, orang dapat memahaminya dengan lebih baik, tidak terjebak dalam kesadaran yang naif. Menurut Ricoeur, peran filsafat sangat penting dan oleh karenanya dibutuhkan dalam memahami hal itu dengan refleksif kritis sehingga pemahaman akan fenomena budaya manusia dapat terkuak dengan lebih baik.

Menurut pendapat Ricoeur, permasalahan metode hermeneutik haruslah dianggap sebagai permasalahan filosofis, karena sesungguhnya usaha interpretasi merupakan penyingkapan sebuah maksud yang lebih mendalam, yakni menjembatani hal-hal yang sifatnya otonom dengan perbedaan-perbedaan budaya. Bagi Ricoeur, gagasannya tentang hermeneutik adalah sebagai "perluasan" dari hermeneutik yang tradisional sifatnya, yaitu tidak hanya interpretasi terhadap gagasan-gagasan teks, kemudian menemukan maknanya, la ingin memperluas hermeneutik mirip seperti gagasan dari Aristoteles, bahwa "*Peri* Hermeneias adalah interpretasi yang bersifat "logis" atau gagasan dari Plato tentang "*techne hermeneid*" adalah seni bagaimana menjelaskan sesuatu hal yang tidak jelas menjadi lebih jelas", karenanya ia menyebut hermeneutiknya sebagai filsafat hermeneutik. (Ihde, 1971:6). Agar mengerti bagaimana hermeneutik Ricoeur itu diterapkan pada penelitian ini, ada baiknya untuk memahami secara tepat bagaimana sebenarnya filsafat dari Ricoeur itu. Sebenarnya Ricoeur ingin menerapkan fenomenologi pada bahasa atau ingin memindahkan fenomenologi ke dalam hermeneutik, dan menggarisbawahi konsep tentang "secara tidak langsung dan dialektis" (*indirectly and dialectically*) daripada "langsung dan univokal" (*diretcly and univocally*). Untuk itu, ia memilih bahwa jalan yang terbaik adalah dengan menentukan bahwa seperangkat ekspresi simbolik (dan mitos), dan manusia akan dapat memahami dirinya dengan lebih baik. Dengan kata lain, simbol adalah sebagai jalan "secara tidak langsung " atau "perantara" dan melalui konstitusi interpretasi akan membuka cakrawala hermeneutik fenomenologi atau filsafat hermeneutik.

Melalui analisis metode pemahaman (*verstehen)* diupayakan secara tepat kehadiran dan pemikiran kembali tentang apa yang telah terjadi pada peristiwa tertentu. Karenanya, hermeneutik haruslah dapat beralih dari interpretasi pengertian eksegese (komentar-komentar aktual atas teks) Kitab Suci kepada permasalahan yang lebih umum, yaitu tentang makna, dan bahasa seperti yang terdapat dalam kebudayaan manusia, misalnya di dalam isyarat, perkataan, tulisan, monumen, upacara adat, mitos,

dunia pesantren dan sebagainya. Memahami itu semuanya berarti pula memahami manusia. Hal ini berarti pula seperti apa yang dimungkinkan oleh pendapat Dilthey sebagai *historical understanding* atau pemahaman akan kesadaran manusia tentang kehidupannya itu (Bleicher, 1990:19); "Lompatan" atau jarak budaya yang membuat seseorang tidak bisa menghayati kejadian-kejadian di masa lampau dapat diatasi dengan kesadaran sejarah tersebut, artinya melalui kemampuan manusia atau seseorang, ia dapat merekonstruksikan atau memproduksi kembali bagaimana peristiwa itu di masa lalu dihayati oleh orang yang menulis sebuah tulisan atau sumber tertulis tentang peristiwa tertentu. Dengan demikian, tidaklah mengherankan apabila hermeneutik mempunyai tugas untuk merekonstruksikan dan mereproduksi kembali maksud si pengarang tentang perasaannya, pendapat ataupun keinginannya itu. Dalam proses metode hermeneutik selanjutnya, muncul "prapengandaian" yaitu kemampuan seseorang untuk melakukan " transposisi historis", artinya seseorang dapat terlepas dari konteks historisnya untuk masuk ke dalam situasi historis pengarang. Bagi Dilthey, konsep "transposisi historis" memang dapat berhasil memisahkan hermeneutika dari penjelasan naturalistik, tetapi di lain pihak, hermeneutika terjebak ke dalam psikologisme. *Verstehen* dicari di dalam psikologi, yaitu di dalam kemampuan primordial manusia untuk mengatasi dirinya dan masuk ke dalam mental atau jiwa orang lain. Untuk itulah Ricoeur ingin memperjelas posisi yang menjadi titik tolak hermenutiknya, yakni interpretasi yang dikaitkan dengan hubungan antara kehidupan sebagai pembawa makna dan akal budi sebagai kemampuan mengkaitkan makna-makna itu ke dalam rangkaian-rangkaian yang koheren dan terpadu. Pemahaman tidak mungkin terjadi, apabila kehidupan manusia itu tidak memiliki makna.

Berbicara tentang sesuatu yang disimbolkan itu maka perhatian orang akan mengacu atau mengungkapkan kembali manisfestasi kepada yang sakral dan ke hirofani di mana yang sakral itu dipertunjukkan di dalam fragmen dari kosmos, yang kadangkala hilang, tak terlihat secara nyata, mengandung makna, berintegrasi

dan bersatu di dalam sejumlah pengalaman antropokosmik. Dengan kala lain, matahari, bulan dan air adalah simbol di dalam aspek kosmos tetapi sekaligus juga sebagai simbol bila berada pada bahasa. Meskipun tidak seluruhnya, tetapi sebagai suatu realitas yang menjadi simbol maka simbol itu bekerja sama pada satu titik yang signifikan. Sebelum simbol itu dipikirkan lebih lanjut lagi, haruslah dapat dipikirkan melalui kata-kata atau bahasa dahulu. Manisfestasi simbolik sebagai suatu benda adalah sebagai matriks, makna-makna simbolik dari kata-kata (Ricoeur, 1969:11).

Lebih lanjut lagi, Ricoeur merumuskan simbol sebagai semacam struktur yang signifikan yang mengacu pada sesuatu secara langsung dan mendasar dengan makna literal dan ditambahkan dengan makna yang lain, yaitu makna yang mendalam -makna kedua (*secondary meaning)* dan figuratif dan itu hanya akan terjadi apabila menembus makna yang pertama. Oleh karena itulah ia mengatakan bahwa ekspresi simbol selalu bermakna ganda di dalam bidang kajian hermeneutis. Begitu juga dengan konsep interpretasi, la mengembangkan konsep tersebut seperti pada konsep simbolnya. Interpretasi menurut Ricoeur yang dirumuskan di dalam "The Conflict of Interpretation" (Ricoeur, 1988:13) adalah sebagai berikut:

> "Interpretation, we will say, is the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning, in unfolding the levels of meaning implied in literal meaning" - The Conflict of Interpretation *(Ricoeur, 1988:13,)*

Interpretasi adalah proses berpikir yang teratur dalam menemukan makna yang tersembunyi pada makna yang muncul dalam "lipatan" taraf yang berada pada makna literal. Antara simbol dan interpretasi dapat menjadi konsep yang korelatif sifatnya, akan ada interpretasi yang mempunyai makna banyak-'multiple meaning' (Ricoeur, 1988:13). Pada kesempatan lain, Ricoeur mengatakan juga bahwa "filsafat pada dasarnya adalah sebuah hermeneutik, yaitu telaah atas makna yang tersembunyi di dalam teks yang kelihatannya mengandung makna". Oleh karena-

nya setiap interpretasi tak lain adalah suatu usaha untuk menguak makna yang masih tersirat dan tersembunyi dalam suatu teks.

Teks sendiri seperti diketahui, merupakan kumpulan kata yang tersusun dalam suatu pola tertentu dan maksud tertentu Setiap kata tersebut yang berada di dalam teks merupakan suatu simbol, di sisi lain kata-kata itu sebenarnya menyimpan makna dan tujuan tertentu yang belum diketahui orang. Ricoeur sendiri mengatakan bahwa teks sebagai realisasi dari diskursus - *discourse* atau wacana. Diskursus atau wacana selain sebagai bentuk lisan, dapat juga sebagai bentuk distansiansi, yang memberikan kondisi dari kemungkinan seluruh karakteristik peristiwa (*event*) dan makna *(meaning*) suatu Bahasa.

Lebih lanjut lagi tentang penjelasannya itu, menurutnya diskursus memiliki empat ciri dasar yaitu temporalitas, subjek, acuan ke suatu dunia, dan lawan bicara -interlocutor (Ricoeur, 1991:145-146). Ciri yang pertama, sebuah diskursus selalu dinyatakan dengan waktu dan saat tertentu, meskipun sistem bahasa adalah sistem yang mandiri dan tidak terikat waktu. Ciri yang kedua, bahasa tidak menuntut adanya subjek. Dalam arti bahwa siapa yang berbicara tidak diterapkan pada tingkat itu, sedangkan diskursus selalu menunjuk pada pembicara, selalu mengacu pada referensial diri -*self* referential. Ciri dasar yang ketiga, acuan pada dunia artinya adalah menggambarkan dunia sebagaimana situasi yang diungkapkan, dilukiskan, dan direpresentasikan oleh si pembieara beserta lawan bicaranya. Hanya pada diskursus bahwa fungsi simbolik dari bahasa diaktualisasikan. Sedangkan tanda sebuah bahasa hanya mengacu pada pada tanda-tanda lain di dalam sistem yang sama. Mengacu pada "dunia" menyebabkan adanya suatu dialog yang ditandai dengan kata-kata seperti keterangan tempat, waktu dan sebagainya. Situasi itulah mewarnai dialog tersebut. Teks atau diskursus membebaskan makna dari cengkeraman apa yang dimaksudkan oleh si pengarang, teks membebaskan acuannya dari keterbatasan "*ostensive reference*".

Di sisi lain, teks itu sendiri haruslah ditafsirkan ke dalam bahasa yang tidak lepas dari suatu pengandaian dan konteks tertentu. Di sinilah problema muncul, apakah teks itu dijelaskan secara struktural ataukah pemahaman hermeneutik? Untuk itulah Ricoeur ingin mencari jalan keluar, suatu jalan tengah di antara pemahaman struktural dan pemahaman hermeneutik. Pada teks terdapat dikotomi antara skema subjek dan objek Pemahaman struktural cenderung bersifat objektif, sedang pemahaman hermeneutik lebih cenderung ke subjektif. Tugas hermeneutik adalah membuka diri terhadap teks itu, yaitu dengan membuka diri kita membiarkan teks itu memberikan kepercayaan kepada kita secara objektif. Teks itu sendiri mempunyai otonomi, yaitu intensi atau maksud pengarang, kondisi kultural dan kondisi sosial, serta sasaran teks. Melalui otonominya, maka teks dapat saja bersifat "dekontekstualisasi" atau "rekontekstualisasi". "Dekontektualisasi" artinya teks melepaskan diri dari cakrawala maksud si pengarang yang mungkin saja terbatas. Sedang "rekontekstualisasi" adalah upaya untuk membuka diri terhadap kemungkinan dibaca secara lebih luas. Di samping itu, terdapat proses distansiasi, yaitu proses tentang otonomi teks dalam hubungannya dengan si pengarang, dengan situasi awal, dan dengan sidang pembaca awalnya. Distansiasi membantu pelestarian makna dari teks dan menghindarkannya dari menghilangnya dalam waktu. Dengan demikian sebenarnya distansiasi juga mencabut teks dari konteks aslinya, dari situasi awal, dan sebagai akibatnya teks menjadi terbuka untuk interpretasi-interpretasi selanjutnya yang barangkali amat bertolak belakang dengan maksud si penulisnya (Ricoeur, 1991:83-64). Konsekuen atau akibat itu menjadi "lahan pengolahan" bagi apropriasi. Lalu apakah apropriasi itu?

Apropriasi adalah apa yang asing pada teks haruslah menjadi milik sendiri. Dengan apropriasi, maka teks mampu membuka horison baru, yaitu dunia dari teks yang harus dipahami sebagai dunia eksistensial, dunia yang mampu menampilkan realitas. Melalui upaya hermeneutik, maka seorang penafsir mengajukan

pertanyaan, membuka dunia teks baru dan menemukan pemahaman baru tentang makna yang tersembunyi di belakang isi teks itu. Di sisi lain, menurut Ricoeur teks tidak hanya sekadar membahas masalah partikular dari komunikasi intersubjektif, tetapi harus dapat mengungkapkan komunikasi yang lebih luas dari sekadar itu. Oleh karenanya teks tersebut dapat disebut sebagai "paradigma distansiasi di dalam komunikasi"- '*paradigm of distanciation in communication*' (Ricoeur, 1991:76). Dengan demikian pada tahap apropriasi menyangkut juga distansiasi yang diperluas melalui semacam kritik ideologi terhadap ilusi-ilusi, motivasi-motivasi di bawah sadar, kepentingan- kepentingan si penafsir. Ini berarti kritik yang datang dari luar sebagai suatu serangan diubah oleh subjek menjadi kritik intern untuk pemurnian pandangan atau perbaikan pemahaman diri. Distansiasi menjadi kondisi untuk pemahaman. Selain itu, dalam proses apropriasi terdapat juga "distansiasi kreatif', teks menjadi kehidupan sehari-hari yang nyata dan berkembang karena imajinasi. Dengan imajinasi, kita dapat mengambil jarak terhadap kehidupan sehari-hari. Imajinasi menjadi dimensi dasar subjektifitas pembaca. Bahkan imajinasi menjadi sumber kreatifitas, serta mendorong tindakan baru, dan pola pemahaman baru, karena imajinasi mendahului kehendak (Ricoeur, 1991: 88).

Salah hal yang ditawarkan oleh Ricoeur, dan menjadi menarik untuk dikaji adalah pendapatnya tentang tindakan yang bermakna yang dapat dianggap sebagai sebuah teks. Pendapatnya ini merupakan perluasan dari metode interpretasi dan itu dianggapnya sebagai paradigma interpretasi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan- '*human sciences*' (Ricoeur, 1991:144-145). Ada beberapa kategori atau kriteria untuk mengatakan bahwa teks sebagai konsep tindakan bermakna - "the *concept of meaningful action*" . Empat kriteria atau kategori tindakan bermakna itu adalah (1) terpalerinya tindakan - "*the fixation of action*", (2) mandirinya tindakan- "*the autonomization of action*", (3) relevansi dan pentingnya tindakan - "*relevance and importance*", (4) tindakan sebagai karya terbuka- "*human action as an 'open work'*"(Ricoeur, 1991:1550-156).

Tindakan bermakna adalah tindakan yang dianggap mempunyai arti tertentu. Sebagai tindakan yang bermakna maka tindakan itu dapat dijadikan objek bagi ilmu pengetahuan, menjadi bagian dari objektivasi. Objektivasi muncul karena adanya "sisi kejiwaan dari tindakan" - '*mental acts*' (misalnya mempercayai, berpikir, membayangkan, menginginkan, dsb), yang menyebabkan objektivasi itu mirip dengan struktur dari tindak bicara dan itulah sebagai ungkapan yang telah dikerjakan. "Terpaterinya tulisan" memungkinkan adanya dinamika perluasan dari tindak bicara itu sendiri dalam proses pengupayaan makna dari tindakan suatu peristiwa tertentu dalam sebuah tindakan, Kategori tindakan bermakna yang lain adalah tindakan yang mandiri atau tindakan yang otonom, yaitu tindakan yang "terlepas" atau "berjarak" dari si pelaku, yang karena kemandirian tindakannya itu berkembang sebagai akibat dari pertaliannya dengan dimensi social. Sedang kategori ketiga, kategori "relevansi" sangat berkaitan dengan tindakan bermakna. Tindakan bermakna adalah tindakan yang penting karena relevansinya dengan situasi yang ditandai oleh dimensi ontologis, fenomena budaya, dan kondisi sosial masyarakatnya. Kategori keempat, merupakan tindakan sebagai 'karya terbuka', artinya seluruh kehidupan manusia merupakan perilaku yang dapat dicatat secara tertulis mirip seperti sebuah naskah atau karya terbuka yang penuh dengan beragam pendapat atau pandangan dari si pelaku. Kategori ini mirip seperti teks .Ini berarti tindakan itu terbuka dan menerima terhadap referensi-referensi baru, sangat relevan dengan tulisan-tulisan yang selalu menanti interpretasi baru dalam menemukan maknanya.

Uraian yang telah disampaikan di atas dapat menjadi titik awal untuk diterapkan pada berbagai penelitian yang berbasis kajian empiris- sosial humaniora, filsafat dan sebagainya. Berangkat dari fenomena ontologis yang sarat dengan masalah yang kompleks, seperti ritual perkawinan Jawa, kehidupan masyarakat dengan tradisi pesantren, maka masalah tersebut dapat direduksi ke analisis hermeneutik Ricoeur, Mereduksi persoalan agama, pandangan hidup, sosial politik, budaya dari

berbagai kasus kehidupan konkret manusia, dan berangkat dari "titik tolak yang tepat" , maka akan terkuak pencarian makna mendalam yang sarat dengan beragam nilai, seperti nilai moral, nilai substansial, nilai estetika, nilai kebersamaan, nilai harmoni dan sebagainya.

Melalui interpretasi yang dicari dalam beragam kasus penelitian, maka setiap kegiatan interpretasi mengandung, dan menyingkap makna yang masih tersirat, dan tersembunyi pada teks. Oleh karena itu pentinglah mendeskripsikan secara tertulis sebuah peristiwa atau situasi. Langkah awal ini merupakan usaha membuat dan menjembatani fenomena kehidupan manusia sebagai sebuah karya yang terbuka untuk dikritisi, diinterpretasi. Sejalan dengan pendapat Ricoeur, pada teks itu sebenarnya memiliki dua hal yang penting, yaitu pertama adanya keterhubungan yang bersifat "segitiga" dan fenomenologis pada teks. "Segitiga Keterhubungan" ini bermula dari orang yang bercerita; orang yang mendengarkan cerita itu dan dunia "kehidupan manusia" (dibaca objek riset) yang menjadi inti teks dan dibicarakan orang. Di samping itu, teks tersebut menampilkan sisi fenomenologis, karena teks itu dapat dipilah (*to clarify*) dan diterangkan (*to explain*). "Memilah" berarti mencoba mencari dan memahami struktur teks, menemukan "landasan" pada teks tersebut. Sedang "menerangkan" adalah usaha untuk mencari hubungan dengan penulisnya, dengan masyarakat dan itulah sebenarnya dunia kehidupan manusia dapat terkuak secara kritis dan kita memahaminya dengan arif.

Jakarta, 15 Juni 2015

Irmayanti Meliono

*Disarikan dari *Simbolisme Perkawinan Jawa-Simbolisme Wiwahan*, semua acuan referensi berada pada buku tersebut--penulis.

PENGANTAR PENULIS

It is the text with its universal power of world disclosure which gives a self to the ego (Ricoeur, 1976: 95).

Interpretasi teks dalam hermeneutika Paul Ricoeur merupakan problem sentral untuk menjelaskan dan memahami filsafat manusia dan filsafat bahasa. Manusia dan bahasa bagi Ricoeur adalah seperti tubuh dan jiwa yang hadir di dalam dunianya, karena filsafat pada hakikatnya adalah hermeneutika. Untuk tujuan itu, Ricoeur menuturkan secara kritis bahwa teks dengan kekuatan universalnya menyingkap dunia yang menampakkan diri pada ego. Dalam konteks itu, interpretasi teks Ricoeur dapat digunakan untuk menyingkap makna kenyataan yang tersembunyi di dalam teks yang mengandung makna yang tampak.

Buku ini merupakan publikasi dari karya ilmiah "tesis" yang ditulis di dalam ruang perkulihan Program Studi Ilmu Filsafat Departemen Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Penulis meyadari benar bahwa buku ini jauh dari kata sempurna. Kekurangan dan kelemahan buku ini ada di dalam setiap dimensi metodologis dan analisisnya, namun berhasil menemukan perbedaan yang distingtif posisi hermeneutika Ricoeur di dalam cakrawala hermeneutika. Atas temuan tersebut, penulis senantiasa bersyukur telah mampu

menyelesaikan buku ini dengan baik. Dengan kenyataan itu, penulis tak hanya bersyukur ke haribaan Allah yang Maha Mengetahui, melainkan juga menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya dan mengucapkan terima kasih kepada: Dr. Akhyar Yusuf Lubis selaku Pembimbing I dan Ketua Program Studi Ilmu Filsafat Departemen Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, yang dengan kritis menuntun penulis menyusuri teks-teks filsafat; Dr. V. Irmayanti Meliono selaku Pembimbing II, yang dengan sabar membimbing ketaatan menulis teks filsafat; Prof. Dr. Ida Sundari Husen selaku Dekan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, Prof. Dr. Soerjanto Poespowardjojo selaku Penguji yang taat berfilsafat; Prof. Dr. Alois Agus Nugroho selaku Penguji yang menekankan istilah *ostensive* dalam pemahaman interpretasi teks; Dr. Gadis Arivia selaku Ketua Penguji dan Sekretaris Program Studi Ilmu Filsafat Departemen Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia; dan Dr. Haryatmoko selaku Pengajar hermeneutika yang mengajarkan hermeneutika "Pariyem".

Alm. H. Abdul Wahid dan Hj. Mahmudah; Alm. H. Mukhdzir dan Hj. Muryati selaku kedua Abah di dunia lain dan kedua Mimi yang senantiasa mendoakan penulis menjadi manusia yang berpikir; istri tersayang Roikhatul Jannah yang selalu bersabar untuk menerima luapan filosofis yang sering kali membuat emosional; Kang Marzuki Wahid, Almh. Mba Lia Aliyah Himmah, Kang Mahrus el-Mawa, Mba Ala'i Najib, Maryam el-Wahdah, Iwan Zainul Fuad, Muhammad Musni, Nany Zubaedah, Zaenab, dan Sigit Santoso yang selalu memberi semangat untuk berbagi ilmu di mana saja dan kapan saja.

Tak lupa sahabat-sahabat diskusi di Lembaga Kajian Filsafat Banten (elkafi) yang selalu bersemangat untuk mendiskusikan dan menyuarakan ilmu filsafat di ruang publik. Penerbit *LKiS*, khususnya kepada Manajer Redaksi, Mas Ahmala Arifin, yang berkenan menerbitkan buku ini, dan elkafi, khususnya Ketua Elkafi, Asep Furqonuddin, yang telah berkontribusi untuk penerbitannya.

Selain itu, pembaca yang suka rela menghadirkan teks untuk menyuarakan hermeneutika.

Buku ini dipersembahkan untuk puteri kami tercinta, Jossie Elaine Wahid, yang sedang lantang membaca dan belajar meng-interpretasikan teks yang berbahasa Jawa, Indonesia, Inggris, dan Arab di dalam kenyataan hidupnya.

Akhirul kalam, buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu-ilmu kemanusiaan dan ilmu-ilmu sosial, serta manfaat bagi pemahaman kemanusiaan.

Jatiwarna, 17 Juni 2015

Penulis

DAFTAR ISI

Prolog oleh: Dr. V. Irmayanti Meliono ➢ v
Pengantar Penulis ➢ xix
Daftar Isi ➢ xxiii

BAB I PENDAHULUAN ➢ 1
A. Kajian Pustaka ➢ 5
B. Kerangka Teori dan Konsep ➢ 10

BAB II SEJARAH HERMENEUTIKA ➢ 15
A. Asal-Usul Hermeneutika ➢ 16
B. Hermeneutika Kuno ➢ 20
C. Hermeneutika Modern ➢ 25

BAB III HERMENEUTIKA ROMANTIS ➢ 29
A. Friedrich Schleiermacher ➢ 30
B. Wilhelm Dilthey ➢ 31

BAB IV HERMENEUTIKA ONTOLOGIS-EKSISTENSIAL ➢ 37
A. Martin Heidegger ➢ 38
B. Hans-Georg Gadamer ➢ 41

BAB V RIWAYAT HIDUP DAN PEMIKIRAN PAUL RICOEUR ➢ 47
A. Riwayat Hidup ➢ 47

B. Pemikiran Paul Ricoeur ➢ 56
1. Filsafat Manusia ➢ 57
2. Filsafat Kehendak ➢ 57
3. Filsafat Bahasa ➢ 63
4. Hermeneutika ➢ 64

BAB VI INTERPRETASI TEKS PAUL RICOEUR ➢ 75
A. Teks ➢ 76
B. Dialektika Distansiasi dan Apropriasi ➢ 84
C. Dialektika Penjelasan dan Pemahaman ➢ 86
D. Tindakan Penuh Makna sebagai Teks ➢ 92
E. Hermeneutika Fenomenologis ➢ 95
F. Ikhtisar ➢ 110

BAB VII HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR: SEBUAH TITIK MEDIASI ➢ 113
A. Mediasi antara Hermeneutika Romantis dan Hermeneutika Ontologis-Eksistensial ➢ 114
B. Mediasi antara Fenomenologi Edmund Husserl dan Strukturalisme Ferdinand de Saussure ➢ 119
C. Ikhtisar ➢ 120

BAB VIII PENUTUP ➢ 121
A. Kesimpulan ➢ 121
B. Memahami Tradisi Pesantren ➢ 124

EPILOG: KH. Husein Muhammad ➢ 129

Daftar Pustaka ➢ 139
Tentang Penulis ➢ 143

BAB I
PENDAHULUAN

Hermeneutika merupakan studi klasik yang banyak diperhatikan oleh para filsuf, teolog, dan sastrawan. Perhatian mereka terhadap hermeneutika untuk menafsirkan kenyataan kehidupan manusia, terutama untuk menafsirkan kenyataan di dalam bidang filsafat, teologi, dan sastra. Dalam bidang filsafat, hermeneutika dianggap studi yang substantif. Filsafat sendiri, menurut Paul Ricoeur, pada hakikatnya adalah hermeneutika.[1] Begitu juga, Martin Heidegger mengatakan bahwa filsafat itu bersifat atau harus bersifat hermeneutis.[2] Ketertarikan para filsuf terhadap hermeneutika sudah lama diperbincangkan oleh para filsuf sejak Plato, Aristoteles, Philo, Schleiermacher, Dilthey, Betti, Heidegger, Bultmann, Gadamer hingga Ricoeur.

Kini hermeneutika telah bangkit kembali dari masa silam dan dianggap penting dan bermakna bagi masyarakat masa kontemporer dan masa mendatang. Pada masa kontemporer ini

---

[1] Lihat Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (ed.) Don Ihde (Evanston: Northwester University Press, 1974), hlm. 22.

[2] Lihat dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 3.

Ricoeur dianggap filsuf yang mewarisi hermeneutika. Klaim Ricoeur dan Heidegger terhadap hermeneutika itu cukup beralasan karena hermeneutika berakar dan lebih berkembang dalam bidang filsafat sejak zaman Yunani kuno hingga sekarang. Pada zaman Yunani kuno hermeneutika digunakan untuk mengatakan, menerjemahkan, menjelaskan, atau menginterpretasikan dalam hubungannya dengan istilah *herméneia*. Selanjutkan, pada masa modern dan kontemporer hermeneutika dicirikan dengan pemikiran-pemikiran yang dipenuhi dengan perdebatan mengenai beberapa persoalan: teori hermeneutika, filsafat hermeneutika, dan hermeneutika kritis.[3]

Dengan adanya hermeneutika, manusia memiliki kebebasan untuk menginterpretasikan sebuah teks, baik teks suci maupun teks lainnya, sesuai dengan *Weltanschauung* (pandangan hidup) dirinya. Manusia yang memiliki kebebasan adalah makhluk rasional. Jika kita mengakui manusia adalah makhluk rasional, maka mengakui manusia adalah makhluk filosofis. Artinya, manusia sebagai makhluk rasional, ia mau merefleksikan kehidupan secara mendalam. Ini mengindikasikan bahwa manusia tidak mau jatuh dalam waktu kekinian dan terbelenggau dalam kondisi dan situasi kekiniannya.[4] Menurut Ricoeur dan Heidegger, hal itu terjadi karena manusia adalah makhluk yang berbahasa (*man is language*). Melalui bahasalah, manusia yang berada-dalam-dunia (*being-in-the-world*) mampu menginterpretasikan dirinya dan kenyataan yang tertulis.[5]

Di antara fenomena-fenomena budaya, mitos dan agama paling sulit didekati hanya sekadar dengan analisis logis. Sekilas mitos tampak sebagai *chaos* saja, sebuah gagasan yang tidak

---

[3] Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 1.

[4] Baca Richard Taylor, *Metaphysics* (Englewood Cliffs: H.J. Prentice Hall Inc., 1974), hlm. 5-6.

[5] Lihat Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, hlm. 350.

coherent dan tanpa bentuk. Mencari "penalaran" dibalik gagasan-gagasan itu dirasakan sangat sia-sia, meskipun mitos memiliki ciri khas tetapi ciri khas itu "tanpa sebab dan alasan." Sementara itu, sebenarnya pemikiran agama tidak perlu dipertentangkan dengan pemikiran rasional atau pemikiran filosofis. Untuk menentukan hubungan antara keduanya, cara berpikir itu merupakan salah satu tugas pokok filsafat Abad Pertengahan. Dalam puncak sistem Skolastik, masalah hubungan agama dan filsafat itu tampak terpecahkan. Menurut Thomas Aquinas:

> *Religious truth is supra-natural and supra-rational; but it is not "irrational." By reason alone we cannot penetrate into the mysteries of faith. Yet these mysteries do not contradict, they complete and perfect reason*.[6]
>
> (Kebenaran agama itu supranatural dan suprarasional, akan tetapi tidak 'irrasional.' Dengan pikiran sendiri, kita tidak dapat menembus ke dalam misteri-misteri kepercayaan. Misteri-misteri ini tidak kontradiktif, akan tetapi melengkapi dan menyempurnakan pikiran).

Pada abad ini, mitos dan agama dikatakan oleh Cassirer dapat diinterpretasikan dalam perspektif filsafat kebudayaan. Dalam perspektif filsafat kebudayaan masalah agama tidak dilihat sebagai sistem metafisis dan teologis. Begitu juga dalam masalah mitos, tidak ada gejala alam dan gejala manusiawi yang tidak dapat diinterpretasikan secara mitos.[7]

Lebih mendalam dari pemikiran Aquinas, dalam karyanya *The Symbolism of Evil* (1976b), Ricoeur membahas mitos dan agama dalam wilayah hermeneutika. Menurutnya, melalui interpretasi simbol-simbol dan mitos-mitos dalam struktur bahasa, kejahatan (*evil*) manusia yang religius dapat dijelaskan bukan semata-mata etis. Dalam simbolisme kejahatan, manusia bukan

---

[6] Dikutip dari Ernst Cassirer, *An Essay on Man: Introduction to a Philosophy of Human Science* (London: Yale University Press, 1945), cet. III, hlm. 72.

[7] *Ibid*., hlm. 73.

saja bersalah karena ia melakukan kejahatan dengan cara bebas, secara tidak terelakan, melainkan juga ia menjadi korban dari kejahatan karena ia menyerah kepada kejahatan yang sudah merajalela.[8] Bahkan, Ricoeur secara kritis mengembangkan hermeneutika bukan hanya pada interpretasi dan pemahaman terhadap simbol dan mitos saja, melainkan meletakkan teks sebagai dasar interpretasi. Penekanan hermeneutika Ricoeur pada interpretasi teks untuk membaca makna yang tersembunyi di dalam teks yang mengandung makna yang tampak. Menafsirkan teks, menurutnya, berarti menafsirkan seorang individu. Interpretasi teks Ricoeur itu membedakan pemikiran hermeneutikanya dengan para filsuf hermeneutika Romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial.

Dalam hermeneutika romantis seperti dikatakan oleh Schleiermacher bahwa bahasa gramatikal merupakan syarat berpikir setiap orang dan aspek psikologis interpretasi membentuk pembaca mampu menangkap kecenderungan pribadi pengarang. Oleh karenanya, pembaca hanya dapat memahami pernyataan-pernyataan pengarang dengan memahami bahasanya sebaik memahami psikologisnya.[9] Namun, di dalam hermeneutika ontologis-eksistensial, sebagaimana dikatakan oleh Gadamer bahwa hermeneutika memahami teks, bukan pribadi pengarangnya. Teks dipahami bukan karena suatu hubungan antara pribadi-pribadi yang dilibatkan, akan tetapi karena partisipasi yang terjadi di dalam pokok pembahasan di mana teks itu sendiri dapat berkomunikasi. Partisipasi itu menekankan kenyataan bahwa seseorang tidak harus lebih jauh keluar dari dunianya sendiri untuk membiarkan teks mengarahkan pada dirinya di dalam dunia

---

[8] Dalam konteks itu Ricoeur tidak berpijak pada teori-teori kejahatan, akan tetapi bermaksud menampakkan eksistensi manusia yang beragama untuk mengakui kejahatan yang telah dilakukannya.

[9] Lihat dalam Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift (ed.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (Albany: State University of New York Press, 1990), hlm. 87.

kekiniannya, akan tetapi seseorang itu harus membiarkan teks itu hadir bagi dirinya yang bersifat kontemporer.[10]

Dengan hermeneutika itu, tugas para pemikir yang harus dilakukan sebagai kebebasan adalah interpretasi. Relevansi interpretasi teks, misalnya pembenaran agama tradisional perlu diinterpretasikan dalam suatu kerangka baru yang sesuai dengan *Weltanschauung* modernitas. Perbedaan interpretasi gramatikal yang digunakan untuk tujuan pencarian kerangka baru itu tergantung pada kebebasan (pilihan) para pemikir dalam merumuskan permasalahan.[11] Oleh karena itu, interpretasi teks dalam pemikiran hermeneutika Ricoeur menjadi penting untuk dipahami sebagai kebutuhan untuk mencari kerangka pemikiran baru dalam kehidupan manusia masa kini.

A. Kajian Pustaka

Pada dasarnya dengan membaca karya-karya Ricoeur, seperti *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (1974), *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (1976), dan *From Text to Action: Essays in Hermeneutics* (1991), yang sebelumnya beberapa artikel dalam karya itu sudah diterbitkan dalam karyanya juga *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (1981), masalah hermeneutika secara umum dan interpretasi teks dalam hermeneutikanya sudah dapat dimengerti dan dipahami secara jelas dan mendalam. Walaupun demikian, pembacaan literatur-literatur lain diperlukan untuk memperkuat dan memperjelas cakrawala pemikiran hermeneutikanya.

---

[10] Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 185.

[11] Baca Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern* (terj.) J.B. Sudarmanto (Jakarta: LP3ES, 1994), cet. II, hlm. 26.

Gerald L. Bruns, dalam karyanya *Hermeneutics: Ancient and Modern*, membagi sejarah hermeneutika menjadi dua, yaitu hermeneutika kuno dan hermeneutika modern. Pembagian historisitas hermeneutika ini didasarkan pada pemikiran hermeneutika para filsuf. Burns memosisikan pemikiran hermeneutika Ricoeur bersama dengan Heidegger ke dalam hermeneutika modern, yang sebelumnya menjelaskan hermeneutika Plato, Aristoteles, dan Philo ke dalam hermeneutika kuno.[12]

Dalam karyanya *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Bleicher memosisikan hermeneutika Ricoeur sebagai hermeneutika fenomenologis (*phenomenological hermeneutics*) pada era kontemporer yang dibedakan dengan hermeneutika Schleiermacher, Dilthey, Betti, Heidegger, Bultmann, Gadamer, Apel, Habermas, Lorenzer, dan Sandkühler. Bleicher secara khusus membahas pemikiran hermeneutika Ricoeur sebagai hermeneutika fenomenologis dan bahkan tulisan Ricoeur tentang *Existence and Hermeneutics* dibahas sebagai bacaan.[13]

Richard E. Palmer, dalam karyanya *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, menjelaskan secara komprehensif asal-usul dan sejarah hermeneutika. Ia juga secara kritis membahas pemikiran filosofis Ast, Wolf, Schleiermacher, Dilthey, Betti, Heidegger, Bultmann, Gadamer, Ricoeur. Kekurangan Palmer terletak pada penjelasan pemikiran filosofis Ricoeur mengenai interpretasi dalam hermeneutika. Palmer hanya melihat pada teori interpretasi Ricoeur yang menekankan interpretasi teks pada tataran semantik dan linguistik, sehingga interpretasi Ricoeur hanya tampak

---

[12] Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern* (New Haven and London: Yale University Press, 1992).

[13] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).

mengungkapkan makna simbolik dari mimpi dan mitos saja, seperti dalam karya Ricoeur *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, Husserl: An Analysis of His Phenomenology,* dan *The Symbolism and Evil.*

Dalam hermeneutika modern, menurut Palmer, ada enam pendekatan yang digunakan, yaitu pertama, "teologis" yang menekankan penafsiran Bibel. Kedua, "filologis" yang memperhatikan metodologi filologi secara umum. Ketiga, "linguistik" yang menekankan pemahaman linguistik. Keempat, "ilmu-ilmu kemanusiaan" yang meletakkan fondasi metodologis. Kelima, "eksistensial" yang menekankan fenomenologi eksistensial dan pemahaman eksistensial. Keenam, "budaya" yang meletakkan sistem interpretasi baik hermeneutika bermenung maupun penggambaran orang suci yang digunakan manusia untuk mengungkapkan makna dari simbol dan mitos.

Kekurangan Palmer membaca interpretasi teks dalam hermeneutika Ricoeur dapat dipahami, karena Palmer hanya membaca tiga karya Ricoeur tersebut. Sebenarnya karya Ricoeur itu masih banyak lagi yang menjelaskan interpretasi teks secara komprehensif, karena Ricoeur sendiri mengatakan bahwa hermeneutika adalah teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi teks. Meskipun demikian, yang perlu dicatat dalam karya Palmer ini bahwa Ricoeur telah berhasil menginterpretasi karya Freud *The Future of an Illusion* sebagai ilusi kekanakan dan memberikan kontribusi mengenai "demitologisasi" dan "demistifikasi" dalam bidang teologi.[14]

Roy J. Howard, dalam karyanya *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theory of Understanding*, menjelaskan bahwa sekarang ini teori pemahaman dalam hermeneutika dapat dibagi menjadi tiga jenis, yaitu hermeneutika

[14] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 43-44.

analitis, hermeneutika psikososial, dan hermeneutika ontologis. Pertama, hermeneutika analitis diungkapkan oleh Georg Henrik von Wright dan Peter Winch. Hermeneutika analitis itu menunjukkan suatu pilihan cara-cara formal atau logis untuk menguraikan masalah pemahaman intersubyektivitas. Kedua, hermeneutika psikososial ini diungkapkan oleh Habermas. Ketiga, hermeneutika ontologis diungkapkan oleh Gadamer dan Dilthey.[15]

K. Bertens membahas hermeneutika menurut Gadamer dan Ricoeur dalam karyanya *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*, Jilid I, khususnya pada pembahasan Gadamer dan hermeneutika. Selain itu, Bertens juga secara khusus membahas pemikiran filosofis Ricoeur di dalam *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*, Jilid II, khususnya pada bab 12 tentang Ricoeur. Dalam dua karya itu, Bertens secara kritis dan analitis menjelaskan hermeneutika secara umum dan pemikiran hermeneutika Gadamer sebagai pendahulu pemikiran filosofis Ricoeur mengenai hermeneutika.[16]

Bertens mengkategorikan pemikiran filosofis Ricoeur menjadi dua, yaitu "filsafat kehendak" dan "menuju filsafat bahasa." Dalam filsafat kehendak, Ricoeur membahas manusia dalam karyanya *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Manusia dijelaskan oleh Ricoeur, bahwa:

> Manusia selalu berbentur pada oposisi antara kebebasan dan keniscayaan; selalu ada hubungan timbal-balik antara yang dikehendaki dan yang tidak dikehendaki. Dan, yang tidak dikehendaki itu harus dimenerti dengan bertitik tolak dari subjek, sebab unsur yang pertama ialah bahwa saya mengerti diri saya sebagai "saya berkehendak" (*volo*, sejajar dengan *cogito* Descartes).[17]

---

[15] Baca Roy J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theory of Understanding* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982).

[16] Baca K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*, (Jakarta: Gramedia, 1996), jilid II.

[17] *Ibid.*, hlm. 260.

Penjelasan manusia tersebut dipahami oleh Ricoeur dengan metode fenomenologis. Dalam karyanya *The Symbolism of Evil*, Ricoeur berefleksi tentang kejahatan dalam manusia yang beragama. Menurut Bertens, Ricoeur membahas masalah kejahatan itu dengan metode partisipasi eksistensial dan metode hermeneutika, karena metode fenomenologi tidak mungkin lagi diterapkan dalam masalah kejahatan. Metode hermeneutika itu membicarakan simbol-simbol yang mengungkapkan pengalaman tentang kejahatan dalam kebudayaan-kebudayaan besar masa lalu, baik simbol-simbol primer (noda, dosa, dan kebersalahan) maupun simbol-simbol sekunder (mitos-mitos yang menceritakan tentang asal-usul dan cara mengatasi kejahatan).

Dalam filsafat bahasa, perhatian Ricoeur bergeser dari fenomenologi dan eksistensialisme menuju ke strukturalisme. Dalam strukturalisme itu, ia banyak mengikuti pemikiran strukturalisme Ferdinand de Saussure untuk mengembangkan permasalahan filsafat bahasa dan hermeneutika. Posisi filsafat bahasa Ricoeur dipertegas oleh M.S. Kaelan dalam karyanya *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Menurut Kaelan, filsafat bahasa Ricoeur mengarahkan pada persoalan makna dan pemahaman dalam hermeneutikanya (Kaelan, 2002).[18]

Dalam hermeneutikanya, Ricoeur lebih memfokuskan pada teks. Teks dipahami oleh Ricoeur sebagai:

> Sebuah teks adalah otonom atau berdiri sendiri: tidak bergantung pada maksud pengarang, pada situasi historis karya atau karya di mana teks tercantum, dan pada pembaca-pembaca pertama. Kalau hermeneutika diterapkan pada teks, sifat hermeneutika sendiri berubah.[19]

Dalam karyanya *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, E. Sumaryono menjelaskan secara kritis pengertian hermeneutika

---

[18] Baca M.S. Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), cet. III.
[19] *Ibid.*, hlm. 274.

dan pemikiran-pemikiran hermeneutika menurut Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Habermas, Ricoeur, dan Derrida. Dengan memahami pemikiran tentang hermeneutika menurut para filsuf tersebut, Sumaryono menegaskan bahwa hermeneutika sebagai metode pembahasan filsafat akan selalu relevan, sebab kebenaran yang diperoleh tergantung pada orang yang melakukan interpretasi dan 'dogma' hermeneutik bersifat luwes sesuai dengan perkembangan zaman dan sifat *open-mindedness*-nya. Penegasannya itu cukup beralasan, karena baginya: "hermeneutika atau interpretasi tercakup dalam kesusastraan dan linguistik, hukum, sejarah, agama, dan disiplin ilmu yang lainnya yang berhubungan dengan teks, namun akarnya adalah tetap filsafat".[20]

W. Poespoprodjo, dalam karyanya, *Interpretasi*, membahas interpretasi dalam ranah hermeneutika. Ia membagi hermeneutika menjadi dua jenis, yaitu hermeneutika filosofis dan hermeneutika baru. Hermeneutika filosofis dijelaskan oleh Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, dan Gadamer. Sedangkan hermeneutika baru dijelaskan oleh Bultmann, Betti, Hirsch, Popper, Hans Albert, dan Ricoeur. Poespoprodjo menyimpulkan bahwa interpretasi dapat dipahami dengan arti: mengatakan (*to say*), menerangkan (*to explain*), dan menerjemahkan (*to translate*).[21]

Dengan demikian, buku ini memperbincangkan hermeneutika Ricoeur yang difokuskan pada interpretasi teks. Buku ini tentunya akan melengkapi karya-karya sebelumnya dengan memposisikan hermeneutika Ricoeur di dalam pemetaan antara hermeneutika Romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial.

B. Kerangka Teori dan Konsep

Berdasarkan hasil pembacaan literatur-literatur di atas, kerangka teori (*theoretical framework*) yang digunakan dalam

[20] E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993).
[21] Baca W. Poespoprodjo, *Interpretasi* (Bandung: Remaja Karya CV, 1987).

penulisan buku ini adalah pada dasarnya mengikuti alur pemikiran hermeneutika Ricoeur, karena penelitian ini merupakan studi tokoh. Dengan mengikuti pemikiran hermeneutika Ricoeur, kerangka teori yang digunakan bahwa teori interpretasi teks Ricoeur hanya dapat dipahami dengan memahami teks, dialektika distansiasi dan apropriasi, dialektika penjelasan dan pemahaman, dan tindakan penuh makna sebagai teks.

Menurut Ricoeur, dalam karyanya *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, teks (*text*) adalah suatu diskursus yang difiksasi dengan tulisan. Menurut definisi itu, fiksasi dengan tulisan merupakan ketentuan teks itu sendiri (Ricoeur, 1991: 106).[22] Dalam struktur semantik, diskursus (*discourse*) adalah peristiwa bahasa atau penggunaan linguistik. Peristiwa bahasa itu apa yang terucap (*spoken*) dan tertulis (*written*).[23] Untuk memahami teks tersebut diperlukan dialektika distansiasi dan apropriasi serta dialektika penjelasan dan pemahaman.

Dalam konsep dialektika distansiasi dan apropriasi, apropriasi (*appropriation*) dalam *The Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* adalah *partner* otonomi semantik yang membebaskan teks dari pengarangnya. Sedangkan dengan distansiasi (*distanciation*) teks dapat diselamatkan dari kerenggangan budaya dan meletakkannya dalam proksimitas baru. Proksimitas ini mempertahankan dan memilihara jarak budaya dan memasukkan hal kelainan (*otherness*) menjadi kemilikan (*ownness*).[24]

Dalam konsep dialektika penjelasan (*explanation– erklären*) dan pemahaman (*understanding–verstehen*), pemahaman adalah

---

[22] Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics* (trans.) Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991), hlm. 106.

[23] *Ibid.*, hlm. 145.

[24] Lihat Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), hlm. 43.

untuk membaca apa peristiwa diskursus itu yang merupakan ucapan dari diskursus. Sedangan, penjelasan adalah untuk membaca apa otonomi verbal dan tekstual itu yang merupakan makna obyektif dari diskursus.[25] Dengan penjelasan itu seseorang dapat mengeksplisitkan atau menguraikan proposisi dan makna teks. Sedangkan dengan pemahaman, seseorang dapat memahami dan mengerti sebagai keseluruhan dari mata rantai makna parsial teks dalam tindakan sintesis. Lebih jauh lagi, teks ditempatkan dalam konteks sosial. Dengan begitu, konsep tindakan penuh makna sebagai teks berarti mengizinkan teks memberikan kepercayaan kepada diri manusia dengan cara yang obyektif.

Dengan penjelasan tersebut, Ricoeur menyatakan bahwa memahami teks berarti memahami seorang individu. Dalam hermeneutika romantis, memahami teks itu sebaik memahami psikologis pengarang. Sedangkan dalam hermeneutika ontologis-eksistensial, memahami teks menyatu dengan memahami psikologis pengarang. Dengan kerangka teori dan konsep itu, penulis dapat menganalisis interpretasi teks dalam hermeneutika Ricoeur.

***

Buku filsafat ini secara metodologis bersifat deskriptif-analitis yang tampak pada metode-metode yang digunakan. Buku ini merupakan studi pustaka. Pustaka primer yang digunakan adalah *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning*, dan *From Text to Action: Essays in Hermeneutic*. Sedangkan, pustaka sekunder yang digunakan adalah pustaka yang menjelaskan hermeneutika dan interpretasi teks Ricoeur. Persoalan interpretasi teks dalam hermeneutika Ricoeur dideskripsikan, dianalisis, dan diinterpretaslkan dengan metode deskripsi, metode pemahaman, dan metode hermeneutika Ricoeur yang didasarkan pada interpretasi teks.

---

[25] *Ibid.*, hlm. 71-72.

Penulisan buku ini dilakukan secara sistematis yang terbagi menjadi tujuh bab dan diawali dengan bab pendahuluan. Bab pertama membicarakan sejarah hermeneutika yang dimulai dari asal usul hermeneutika. Selanjutnya, penelusuran historis mengenai hermeneutika kuno dan hermeneutika modern. Bab kedua dan bab ketiga merupakan pemetaan heremenetika sebagai titik antara hermeneutika romantik dan hermeneutika ontologis-eksistensial di mana hermeneutika Ricoeur diposisikan di antara kedua hermeneutika tersebut.

Bab keempat membahas riwayat hidup dan pemikiran Ricoeur. Di dalam bab ini pemikiran Ricoeur akan dijelaskan mengeni filsafat manusia dan hermeneutika. Bab kelima merupakan bab utama yang membahas interpretasi teks Ricoeur. Pada bab kelima akan dijelaskan mengenai teks, dialektika distansiasi dan apropriasi, dialektika penjelasan dan pemahaman, tindakan penuh makna sebagai teks, dan hermeneutika fenomenologis sebagai karakteristik dari hermeneutika Ricoeur.

Pada bagian akhir bab keenam dan ketujuh merupakan analisis kritis refleksif, kesimpulan, dan implementasi interpretasi teks Ricoeur. Analisis kritis dari buku ini akan menjelaskan bahwa hermeneutika Ricoeur merupakan titik mediasi antara hermeneutika romantik dan hermeneutika ontologis-eksistensial, dan mediasi antara fenomeneologi Husserl dan strukturalisme Saussure. Sementara itu, setelah kesimpulan, ditutup dengan implementasi intepretasi teks Ricoeur akan tampak pada temuan pemahaman baru atas tradisi pesantren di Banten pada masa kontemporer. []

BAB II
SEJARAH HERMENEUTIKA

Hermeneutika secara istilah muncul dan berkembang tak lepas dari sejarah awal perkembangan ilmu pengetahuan. Para ahli sejarah filsafat mengakui bahwa hermeneutika berakar pada filsafat sebagai sebuah cabang ilmu. Kemunculannya pada ranah filsafat, hermeneutika dapat memberikan suatu kerangka pemikiran kritis refleksif pada ranah ilmu yang lainnya, yang dikategorikan ke dalam ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenscheften*). Perkembangnya pada ranah ilmu-ilmu kemanusiaan tersebut, hermeneutika menjadi wacana yang banyak diperbincangkan oleh para ilmuwan dan teolog pada disiplin ilmu mereka masing-masing, khususnya yang berkaitan dengan "pemahaman" dan "interpretasi teks".

Sejarah hermeneutika dapat ditelusuri sejak zaman Yunani kuno dalam diskursus Socrates yang dibahas oleh Plato[1] hingga zaman kontemporer ini dalam diskursus Paul Ricoeur. Melalui penelusuran sejarah ini, kita akan menemukan hermeneutika Romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial. Dengan memahami hermeneutika Romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial, kita dapat bertanya apakah sudut pandang hermeneutika pada puisi, teks legal, tindakan manusia, bahasa,

---

[1] Lihat Plato dalam karyanya *Apology*.

budaya asing, atau diri-sendiri? Untuk menjawab pertanyaan itu, pembahasan bab pertama ini menjadi landasan dan penting untuk mengetahui epistemologi interpretasi dan ontologi pemahaman, walaupun pembahasannya sangat singkat dan sederhana.

A. Asal Usul Hermeneutika

Istilah "hermeneutika" (*hermeneutics*), dalam *Concise Routledge: Encyclopedia of Philosophy*, secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *herméneuein* yang merupakan derivasi dari kata kerja *hermeneuô* yang berarti "mengartikan," "menginterpretasikan," "menafsirkan," dan "menerjemahkan," sedangkan kata sifatnya *hermeneuticos* dan kata bendanya *herméneia*, berarti "penafsiran" dan "interpretasi".[2] Istilah hermeneutika (*hermeneutics*) dibedakan dari istilah hermeneutik (*hermeneutic*). Penulis lebih memilih istilah *hermeneutics* daripada *hermeneutic*, karena istilah *hermeneutics* menunjukkan wilayah kerja hermeneutika.[3]

Istilah *hermeneutics* juga menunjukkan pada bidang hermeneutika secara umum. Sedangkan kata *hermeneutic* menunjukkan teori tertentu, misalnya hermeneutik Bultmann. Selain itu, istilah *hermeneutics* itu dapat dibedakan dari kata adjektif *hermeneutic* atau *hermeneutical*, karena kata adjektif itu tetap tampak sebagai kata sifat kecuali disertai dengan "*the*" atau beberapa modifikasi, sedangkan istilah *hermeneutics* memberi kesan pada aturan dan teori. Dengan argumen itu, hal itu tidak mempersoalkan alasan filosofis yang dikatakan oleh James M. Robinson.

---

[2] Baca "Hermeneutics" di dalam *Concise Routledge: Encyclopedia of Philosophy* (London & New York: Routledge, 2000), hlm. 348. Asal usul kata "Hermeneutics" dapat juga ditelusuri di dalam K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1983), Jilid I, hlm. 224; dan E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 23.

[3] Sebagaimana apa yang dijelaskan oleh Richard E. Palmer di dalam karyanya *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. xiv.

Dalam karyanya *New Hermeneutic*, Robinson menjelaskan bahwa tidak ada justifikasi filosofis penggunaan huruf "s" pada kata akhir *hermeneutic*, karena istilah *hermeneutic* disamakan dengan istilah *arithmetic* ataupun *rhetoric* yang tetap menunjukkan bidang umum. Sementara itu, kata *hermeneutics* merupakan bentuk singular perempuan dalam bahasa modern yang lain (Jerman, *hermeneutik*–Prancis, *herméneutique*) dan berasal dari bahasa Latin *hermeneutica*. Robinson menegaskan bahwa menghilangkan huruf "s" dapat mendorong arah baru bagi teori hermeneutis, yang dapat disebut Hermeneutik Baru (*New Hermeneutic*).[4] Dengan mengikuti pemikiran tersebut, istilah *hermeneutics* dalam buku ini menunjukkan bidang umum yang dapat disamakan dengan istilah *physics*, *politics*, *economics*, maupun *ethics*.

Dalam perspektif mitologi Yunani, istilah *herméneuein* itu berasal dari nama dewa "Hermes," tokoh mitos Yunani, yang bertugas menjadi perantara antara dewa Zeus (dewa keteraturan) dan manusia. Pada waktu Hermes dihadapkan pada persoalan yang sulit ketika harus menyampaikan pesan Zeus kepada manusia. Hermes menjelaskan bagaimana bahasa Zeus yang menggunakan "bahasa langit" supaya dapat dimengerti oleh manusia yang menggunakan "bahasa bumi." Dengan cerdik dan bijaksana, Hermes menafsirkan atau menginterpretasikan bahasa Zeus ke dalam bahasa manusia, sehingga menjelma menjadi sebuah teks suci. Kata "teks" berasal dari bahasa Latin, yang berarti "produk tenunan" atau "pintalan." Dalam konteks ini, yang dipintal oleh Hermes adalah gagasan dan kata-kata supaya diproduksi sebuah narasi dalam bahasa manusia yang bisa dipahami oleh manusia.[5]

---

[4] *Ibid*.

[5] Baca Vincent Crapanzano, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), hlm. 16. Lihat juga Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science* (New York: Columbia, University Press, 1978), hlm. 76.

Pada pemikiran yang lain, Hermes itu diinterpretasikan sebagai seorang duta yang mempunyai tugas menyampaikan pesan Jupiter kepada manusia. Ia diilustrasikan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap. Dalam bahasa Latin, Hermes lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius. Tugas Hermes ini menginterpretasikan pesan-pesan dari dewa di gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia. Tugas Hermes sangat penting, karena apabila terjadi kesalahpahaman terhadap pesan dewa-dewa tersebut dapat mengakibatkan bahaya bagi seluruh umat manusia. Dalam konteks itu Hermes harus mampu menginterpretasikan sebuah pesan ke dalam bahasa yang dipergunakan oleh manusia. Sejak saat itu Hermes menjadi simbol seorang duta yang dibebani dengan sebuah misi tertentu. Berhasil tidaknya misi itu sepenuhnya tergantung pada cara bagaimana pesan itu diinterpretasikan.[6]

Kedua pemikiran tersebut sama-sama memperhatikan interpretasi terhadap pesan dewa sebagai teks suci. Pada substansinya Hermes yang menyampaikan pesan dewa kepada manusia itu, dapat dikatakan bahwa:

> *He not only announced them verbatim but acted as an 'interpreter' who renders their words intelligible–and meaningful–which may require some point of clarification or other, additional, commentary*.[7]
>
> (Ia tidak hanya mengatakan kepada mereka kata demi kata saja, tetapi juga bertindak sebagai interpreter yang membuat kata-kata dewa dapat dimengerti dengan jelas–dan bermakna–yang dapat memunculkan beberapa klarifikasi atau lainnya, tambahan, komentar).

Dalam konteks Hermes itu, hermeneutika secara konsekuen terikat dengan dua tugas. Pertama, memastikan isi makna (*meaning-content*) kata, kalimat, atau teks. Kedua, menemukan

---

[6] Baca E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, hlm. 23-24.
[7] Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 11.

instruksi-instruksi yang terkandung di dalam bentuk simbolis (*symbolic forms*).

Hermeneutika secara sporadis muncul dan berkembang ketika interpretasi diperlukan untuk menerjemahkan literatur otoritatif dalam kondisi-kondisi yang tidak mungkin diakses, karena persoalan jarak ruang dan waktu atau perbedaan bahasa. Dengan mengikuti maksud itu, makna asli teks dapat saja diperdebatkan atau tetap tersembunyi, sehingga diperlukan penjelasan interpretatif supaya transparan. Sebagai teknik untuk memperoleh pemahaman (*understanding*) yang benar, hermeneutika pada awalnya dipergunakan dalam tiga jenis kapasitas. Pertama, untuk membantu pembahasan mengenai bahasa teks (*vocabulary* dan *grammar*), yang memunculkan filologi (*philology*). Kedua, untuk memfasilitasi penafsiran literatur Kitab Suci (*exegesis of Biblical literature*). Ketiga, untuk menuntun yurisdiksi.[8]

Secara sederhana hermeneutika, sebagaimana yang didefinisikan oleh Bruns, adalah "sebuah tradisi pemikiran atau refleksi filosofis yang mencoba mengklarifikasi konsep *verstehen*, yaitu pemahaman" (*a tradition of thinking or of philosophical reflection that tries to clarify the concept of verstehen, that is, understanding*).[9] Berdasarkan pada isi interpretasi dan pemahaman, disiplin ilmu yang pertama dan yang banyak menggunakan hermeneutika adalah ilmu tafsir Kitab Suci. Semua Kitab Suci yang mendapatkan inspirasi ilahi, seperti al-Qur'an, Injil: Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, Taurat, Talmud, Veda, dan Upanishad, supaya dapat dipahami, maka diperlukan interpretasi. Interpretasi yang digunakan sangat tergantung pada bagaimana hermeneutika dioperasionalkan.

---

[8] *Ibid.,* hlm. 11.

[9] Lihat Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern* (New Haven and London: Yale University Press, 1992), hlm. 1.

Atas penelusuran etimologis istilah hermeneutika di atas, hermeneutika menjadi perhatian para filsuf dan pemikir lainnya sejak zaman Yunani kuno hingga zaman modern. Secara historis hermeneutika dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu hermeneutika kuno dan hermeneutika modern.

Dalam hermeneutika kuno, para filsuf memperhatikan masalah interpretasi dan pemahaman terhadap "apa yang diucapkan". Hermeneutika kuno ini dapat ditelusuri sejarahnya pada pemikiran filosofis Plato, Aristoteles, dan Philo. Sedangkan, dalam hermeneutika modern, para filsuf dan pemikir lainnya lebih jauh memperhatikan masalah interpretasi dan pemahaman terhadap "teks dari apa yang diucapkan". Hermeneutika modern ini dapat ditelusuri sejarahnya pada pemikiran filosofis Ast, Wolf, Schleiermacher, Dilthey, Betti, Heidegger, Bultmann, dan Gadamer. Pemikiran-pemikiran filosofis pada hermeneutika kuno dan modern ini akan memberi corak distingtif pemikiran hermeneutika kontemporer yang diungkapkan Ricoeur.

B. Hermeneutika Kuno

Perbincangan dalam hermeneutika kuno, *concern*-nya pada istilah *herméneia* yang diinterpretasikan dari Hermes. Istilah tersebut mempunyai intensitas yang berbeda-beda tergantung pada sudut pandang tokoh (subyek) memahami istilah itu. Dalam hermeneutika kuno persoalan hermeneutika pertama muncul pada batas-batas penafsiran, yaitu dalam kerangka disiplin yang cenderung memahami teks, memahami teks mulai dengan maksudnya, berdasarkan pada apa yang terucap.[10]

Persoalan tersebut lebih lanjut dimunculkan karena adanya penafsiran adalah "interpretasi," karena setiap pembacaan sebuah teks selalu diletakkan di dalam sebuah komunitas, tradisi, atau

[10] Baca Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (ed.) Don Ihde (Evanston: Northwester University Press, 1974), hlm. 3.

pemikiran tertentu yang menunjukkan praduga-praduga dan penafsiran-penafsiran (*presuppositions and exigencies*), tidak memandang bagaimana secara tertutup pembacaan mungkin terikat dengan *quid* (sudut pandang yang teks ditulis). Persoalan awal hermeneutika kuno tampak pada pemikiran filosofis Plato, Aristoteles, dan Philo.

Plato membicarakan hermeneutika ketika ia menginterpretasikan diskursus Socrates. Diskursus Socrates tampak pada bagaimana ia berbicara dan mendengar (*how he talks and how he sounds*). Plato menginterpretasikan bahwa pertanyaan itu memberi makna tentang "diri Socrates" dan "klaim kebenaran tentang dirinya." Kebenaran pada diskursus Socrates diinterpretasikan sebagai *aléthia* (ketidak-tersembunyi-an).[11] Itu merupakan bentuk interpretasi sastra terhadap diskursus Socrates dalam pemikiran Plato. Oleh karena itu, bentuk interpretasi Plato terhadap diskursus *Socrates* itu sebagai mengatakan (*to say*).[12]

Interpretasi sastra itu pertama kali digunakan pada tataran pendidikan Yunani untuk memberi interpretasi dan kritisisme terhadap puisi Homer dan puisi lainnya. Dari pendidikan itu, interpretasi dapat memunculkan disiplin ilmu, seperti retorika dan puisi. Selanjutnya, interpretasi dapat memunculkan seni verifikasi teks. Pada kedua kali interpretasi literer digunakan di dalam rumusan metodologi untuk memberi interpretasi terhadap teks-teks profan (*profane*)[13] pada masa *Renaissance* dan Humanisme yang memunculkan penelitian secara cermat terhadap monumen-monumen sastra kuno. Investigasi filologis ini muncul dari ketertarikan praktis, karena kebudayaan Yunani tidak hanya mempresentasikan sebuah model pendidikan seni dan ilmu pengetahuan saja, melainkan kehidupan secara umum.[14]

---

[11] Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern*, hlm. 21-22.
[12] Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 14.
[13] Teks-teks profan dimaksudkan sebagai lawan dari teks-teks suci (*sacred*).
[14] Baca Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, hlm. 11-12.

Ketertarikan etis-pedagogis seperti itu lebih tampak dalam penafsiran Kitab Suci untuk mengembangkan hermeneutika, karena secara praktis semua agama tergantung pada teks suci untuk mengembangkan sistem-sistem aturan interpretasi. Misalnya, para Rabbi telah menyusun aturan-aturan untuk menginterpretasikan Talmud dan Madraschim.[15]

Aristoteles mendefinisikan "interpretasi" sebagai ucapan (*interpretation as enunciation*). Definisi interpretasi Aristoteles itu mengacu pada operasionalitas pikiran dalam membuat pernyataan-pernyataan (*statements*) yang berhubungan dengan kebenaran atau kesalahan sesuatu. Dengan kata lain, interpretasi Aristoteles itu merupakan kerja pokok intelektual dalam memformulasikan keputusan yang benar mengenai sesuatu.

Interpretasi itu bukan pernyataan yang bertujuan ke arah suatu penggunaan, seperti do'a atau perintah, melainkan pernyataan mengenai yang benar atau salah. Oleh karenanya, retorika dan puisi merupakan bidang di luar interpretasi Aristoteles, karena keduanya ditujukan untuk merangsang pendengar.[16]

Untuk memposisikan interpretasi dalam kerja pokok intelektual, Aristoteles membagi tiga kerja dasar intelektual, yaitu pertama, memahami obyek. Kedua, memilah dan mengkonstruksi. Ketiga, menalar dari sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang tidak diketahui. Interpretasi Aristoteles diposisikan pada usaha memilah dan mengkonstruksi dalam membuat pernyataan yang berhubungan dengan kebenaran atau kesalahan. Berhubungan dengan ucapan berarti interpretasi ini beroperasi pada tataran bahasa yang belum logis. Dalam perspektif teologis, interpretasi Aristoteles bukan pesan dari Tuhan, tetapi kerja intelektual yang rasional.

---

[15] *Ibid.*, hlm. 12

[16] Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 21.

Dalam proses memilah dan mengkonstruksi untuk mendapatkan kebenaran pernyataan, menurut Aristoteles, diperlukan pemahaman sebagai penjelasan. Pemahaman ini merupakan dasar bagi interpretasi. Pemahaman ini juga membuat semuanya berbeda, karena pemahaman menentukan tahapan interpretasi selanjutnya. Proses dari interpretasi menuju pemahaman sebagai penjelasan dalam setiap pernyataan akan terus menerus berproses. Proses tersebut tampak dalam karyanya *Peri herméneias* bahwa:

> Kata-kata yang kita ucapkan adalah simbol dari pengalaman mental kita, dan kata-kata yang kita tulis adalah simbol dari kata-kata yang kita ucapkan itu. Sebagaimana seseorang tidak mempunyai kesamaan bahasa tulisan dengan orang lain, maka demikian pula ia tidak mempunyai kesamaan bahasa ucapan dengan yang lain. Akan tetapi, pengalaman-pengalaman mentalnya yang disimbolkannya secara langsung itu adalah sama untuk semua orang, sebagaimana juga pengalaman-pengalaman imajinasi kita untuk menggambarkan sesuatu.[17]

Dengan kata lain, setiap individu memiliki perbedaan dalam bahasa tulisan dan bahasa lisan. Bahasa sebagai sarana komunikasi antarindividu dapat juga tidak bermakna, karena individu yang satu berbicara dengan individu yang lain dengan bahasa yang berbeda. Dengan demikian, interpretasi yang dilakukan Aristoteles merupakan untuk menjelaskan.[18]

Ricoeur memahami *herméneia* Aristoteles tidak hanya terbatas kepada kiasan (*allegory*), melainkan juga menyangkut *discourse* yang penuh makna, karena ternyata diskursus penuh makna adalah *herméneia*, kenyataan "menginterpretasikan," tepatnya ucapan 'sesuatu tentang sesuatu.' Selain itu, diskurus adalah *herméneia*, karena pernyataan diskursus itu berarti

---

[17] Baca E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, hlm. 24.
[18] Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 20.

memahami terhadap yang nyata dengan ucapan-ucapan penuh makna, bukan pilihan terhadap impresi-impresi yang dikenal dari "sesuatu itu sendiri".[19]

Philo memiliki peran yang sangat berarti bagi perkembangan hermeneutika. Philo adalah pemikir Aleksandrian yang pernah berusaha mendamaikan agama Yahudi dengan filsafat Yunani, khususnya filsafat Plato. Interpretasi Philo tampak pada ketika ia menerjemahkan nama-nama Hebrew ke dalam konsep Yunani, yaitu *Adam* diinterpretasikan sebagai pikiran (*mind*); *Eve* diinterpretasikan sebagai perasaan (*senses*); *Israel* diinterpretasikan sebagai seorang yang melihat Tuhan (*one who sees God*), *Moses* diinterpretasikan sebagai kebijaksanaan (*wisdom*); *Egypt* diinterpretasikan sebagai tubuh (*body*); *Eden* diinterpretasikan sebagai pemikiran yang benar (*right reason*); *Judah* diinterpretasikan sebagai dia yang mengakui (*he who confesses*); dan *Aaron* diinterpretasikan sebagai ucapan (*speech–eloquence*).[20] Oleh karena itu, interpretasi yang dilakukan Philo merupakan untuk menerjemahkan.[21]

Hubungan antara diskursus dan *herméneia* seperti di atas merupakan yang pertama dan paling primordial di dalam hubungan antara konsep interpretasi dan pemahaman. Hubungan yang pertama ini menghubungkan persoalan teknis penafsiran tekstual dengan persoalan makna dan bahasa lebih umum. Sedangkan, penafsiran yang dapat mudah menuju ke hermeneutika umum hanya dengan cara pengembangan filologi kuno dan ilmu-ilmu sejarah yang muncul pada akhir Abad ke-18 dan awal abad ke-19. Hermeneutika umum ini dikembangkkan oleh para filsuf hermeneutika modern.

---

[19] Lihat Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, hlm. 4.
[20] Baca Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern*, hlm. 93.
[21] Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 26.

C. Hermeneutika Modern

Penetapan hermeneutika modern ditandai dengan persoalan pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks zaman kuno. Hermeneutika modern dipresentasikan dalam enam pendekatan, yaitu pertama, "filologis" yang memperhatikan metodologi filologi secara umum. Kedua, "linguistik" yang menekankan pemahaman linguistik. Ketiga, "ilmu-ilmu kemanusiaan" yang meletakkan fondasi metodologis. Keempat, "teologis" yang menekankan penafsiran Kitab Suci. Kelima, "eksistensial" yang menekankan fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial. Keenam, "budaya" yang meletakkan sistem interpretasi, baik *recollective* maupun *iconoclastic*, yang digunakan manusia untuk mengungkapkan makna dari simbol dan mitos.[22]

Secara historis keenam pendekatan dalam hermeneutika tersebut saling terkait dan seringkali tumpang tindih dalam praktiknya, karena tergantung pada bidang di mana hermeneutika digunakan. Untuk itu, pembahasannya dijelaskan berdasarkan pemikiran filosofis para tokoh hermeneutika. Dalam menguraikan hermeneutika menurut para tokoh hermeneutika itu dapat memberikan penjelasan yang berbeda-beda tergantung pada pemaknaan "pemahaman" dan "interpretasi." Perbedaan pendekatan dalam hermeneutika ini memperjelas posisi pemikiran hermeneutika Ricoeur, khususnya interpretasi teks.

Pada hermeneutika modern, pertama-tama hermeneutika diuraikan oleh Ast dan Wolf di bidang filologi. Friedrich Ast membahas hermeneutika untuk tujuan studi filologi adalah untuk mengungkap "spirit" *antiquity* (zaman atau sesuatu yang purbakala) yang diterima dengan sangat jelas dalam warisan sastra. Bentuk fisik dari *antiquity* menunjukkan pada bentuk dalamnya, kesatuan dalam keberadaan, harmonis dalam bagian-bagiannya, yang disebut *Geist* dari zaman kuno. *Antiquity* dipahami bukan

[22] *Ibid.,* hlm. 33.

hanya paradigma (*Muster*) artistik dan pengolahan ilmiah, melainkan juga kehidupan secara umum.[23]

Menurut Ast, spirit *antiquity* tidak dapat ditangkap tanpa memahami istilah itu sendiri karena bahasa adalah media utama bagi transmisi spiritual. Oleh karenanya, kita harus mempelajari tulisan-tulisan zaman kuno. Untuk mempelajarinya dibutuhkan *grammar*, yang dikenal dengan *Grammatik*. Sedangkan, untuk membacanya dibutuhkan prinsip fundamental tertentu untuk memahami dan menjelaskan kebenarannya, sehingga belajar bahasa kuno harus selalu dihubungkan dengan hermeneutika. Dalam filologi ini, hermeneutika Ast merupakan teori yang mengungkapkan makna *geistige* (spiritual) dari teks.[24]

Konsep kesatuan spiritual kemanusiaan (*Einheit des Geistes*) itu, menurut Ast, dasar konsep lingkaran hermeneutis (*hermeneutical circle*). Ia menegaskan bahwa tugas hermeneutika itu untuk membawa keluar makna internal dari sebuah teks bersama situasi berdasarkan zamannya. Baginya, tugas hermeneutika dibagi menjadi tiga bagian, yaitu historis, *grammar*, dan aspek spiritual. Korespondensi antara ketiga bagian atau taraf pemahaman itu juga merupakan tiga taraf penjelasannya, yaitu: hermeneutika atas huruf (*Hermeneutik des Buchstabens*) yang menentukan "bahan baku" sebuah teks, hermeneutika atas makna (*Hermeneutik des Sinnes*) atau bentuk "teks," dan hermeneutika atas aspek spiritual (*Hermeneutik des Geistes*) atau "jiwa teks".[25]

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa, pertama, pemahaman historis merupakan pemahaman yang berhubungan dengan isi karya yang dapat berupa karya artistik, saintifik, atau umum. Kedua, pemahaman gramatikal merupakan pemahaman yang berhubungan dengan bahasa. Ketiga, pemahaman *geistige*

---

[23] *Ibid.*, hlm. 76.
[24] *Ibid.*
[25] Baca E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, hlm. 37.

merupakan pemahaman karya yang berhubungan dengan pandangan utuh pengarang dan pandangan utuh (*Geist*) zaman itu.[26] Tiga pemahaman dalam hermeneutika itu merupakan kontribusi hermeneutika Ast. Selanjutnya, pemahaman *geistige* dalam hermeneutika Ast itu akan dikembangkan oleh Schleiermacher.

Sementara itu, Friedrich August Wolf mendefinisikan hermeneutika sebagai "ilmu tentang kaidah yang dengannya makna tanda-tanda diungkap." Kaidah itu berbeda dengan obyek, sehingga hermeneutika digunakan untuk menginterpretasikan karya puisi, sejarah, atau hukum. Wolf menegaskan bahwa hermeneutika adalah kumpulan kaidah yang dipraktikkan, bukan yang teoretis. Tujuan hermeneutika Wolf untuk mengungkap pemikiran yang ditulis atau bahkan yang dikatakan pengarang, sehingga interpretasi dalam hermeneutika adalah dialog dengan pengarang.[27]

Dengan pengertian hermeneutika tersebut, Wolf membagi tiga tahap atau jenis hermeneutika atau interpretasi, yaitu interpretasi gramatikal (*interpretatio grammatica*), sejarah (*historica*), dan filosofis (*philosophica*). Pertama, interpretasi gramatikal ini berhubungan dengan semua masalah pemahaman bahasa yang dapat membawa pada tujuan interpretasi. Kedua, interpretasi historis ini memperhatikan tidak hanya fakta-fakta sejarah, melainkan juga pengetahuan faktual dari kehidupan pengarang supaya mendapatkan pengetahuan mengenai apa yang pengarang ketahui. Ketiga, interpretasi filosofis digunakan sebagai uji logika atau kontrol terhadap dua interpretasi sebelumnya. Tiga interpretasi atau hermeneutika Wolf itu merupakan kontribusi dalam hermeneutika umum.[28]

---

[26] Lihat Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift (ed.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (Albany: State University of New York Press, 1990), hlm. 43.
[27] Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 81.
[28] *Ibid.*, hlm. 82.

Pemikiran Ast dan Wolf mengenai hermeneutika dalam pendekatan filologis di atas merupakan inspirasi Schleiermacher untuk menjelaskan pemahaman dan interpretasi dalam membahas hermeneutika umum (*general hermeneutics*). Menurut Schleiermacher, hermeneutika kuno sampai hermeneutika Ast dan Wolf hermeneutika hanya sebagai seni pemahaman atau hanya sebagai pluralitas dari hermeneutika, belum menjadi sebuah disiplin umum.[29] []

[29] *Ibid.*, hlm. 84.

BAB III
HERMENEUTIKA ROMANTIS

Hermeneutika Romantis dikenal karena muncul pada masa Romantisisme, tepatnya sejak akhir Abad ke-18 hingga pertengahan Abad ke-19. Masa romantisisme ditandai dengan karakteristik yang khas. Yakni, pertama, penekanan pada sensasi langsung dan perasaan-perasaan kuat karena peristiwa alam. Kedua, kecenderungan mempersonifikasikan alam. Ketiga, penekanan pada keunikan, kepentingan, dan kesucian tertinggi individu dan kekuatannya. Terakhir, keempat, hasrat akan kebebasan. Kebebasan diperoleh dari kekangan masa lampau yang mematikan.

Dari karakteristik tersebut, secara umum Romantisisme merupakan suatu gerakan yang mempengaruhi kehidupan spiritual dalam segala dimensinya, seperti tampak pada hermeneutika yang diungkapkan oleh Schleiermacher. Secara khusus gerakan Romantis ini menentang rasionalisme Immanuel Kant, seperti yang dilakukan oleh Dilthey dalam mengungkapkan hermeneutikanya. Lebih lanjut secara praktis, hermeneutika Dilthey dikembangkan oleh Betti dalam teori interpretasi.

A. Friedrich Schleiermacher

Friedrich Schleiermacher adalah seorang teolog dan filsuf pertama yang memberikan konsep pemahaman menjadi "hermeneutika umum" (*allegeine hermeneutik–general hermeneutics*). Untuk membuat hermeneutika umum itu, Schleiermacher mengembangkan pemahaman *geistige* Ast sebagai interpretasi psikologis dan merekonstruksi pemahaman gramatikal Ast dan interpretasi gramatikal Wolf dalam pendekatan linguistik. Schleiermacher mendefinisikan hermeneutika sebagai seni berbicara dan seni memahami berhubungan satu sama lain, maka berbicara hanya merupakan sisi luar dari berpikir, hermeneutika adalah bagian dari seni berpikir itu, dan oleh karenanya bersifat filosofis.[1]

Dengan definisi tersebut, Schleiermacher membagi dua tugas hermeneutika yang pada hakikatnya identik satu sama lain, yaitu interpretasi gramatikal (*grammatical interpretation*) dan interpretasi psikologis (*psychological interpretation*). Bahasa gramatikal merupakan syarat berpikir setiap orang. Sedangkan interpretasi psikologis memungkinkan seseorang menangkap "maksud" pribadi penulis. Oleh karenanya, untuk memahami pernyataan-pernyataan pembicara, seorang harus mampu memahami bahasanya sebaik memahami psikologinya. Semakin lengkap pemahaman seseorang atas sesuatu bahasa dan psikologi pengarang, akan semakin lengkap pula interpretasinya.[2] Interpretasi gramatikal ini diawali dengan menempatkan pernyataan berdasarkan aturan objektif dan umum. Sedangkan interpretasi psikologis fokus pada apa itu subjektif dan individual.

Schleiermacher menempatkan interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis dalam lingkaran hermeneutis. Dalam

---

[1] Baca Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift (ed.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (Albany: State University of New York Press, 1990), hlm. 85-86.

[2] *Ibid.*, hlm. 87.

lingkaran hermeneutis itu, pemahaman merupakan tindakan referensial, kita dapat memahami sesuatu karena mengomparasikannya dengan sesuatu yang telah kita ketahui.[3] Dalam penerapannya, untuk mengerti sebuah teks dari masa lampau pembaca perlu ke luar dari zaman yang ditempatinya sekarang dengan merekonstruksi zaman si pengarang dan menampilkan kembali keadaan pengarang ketika menulis teks itu.[4] Proses interpretasi dalam lingkaran hermeneutika Schleiermacher tersebut dikenal sebagai "hermeneutika umum".

Melalui pendekatan linguistik, signifikansi dalam hermeneutika Schleiermacher merupakan konsep pemahaman "di luar hubungan dengan kehidupan." Konsep pemahaman dalam hermeneutika Schleiermacher mengimplikasikan kritik radikal dari pendekatan filologis, karena konsep pemahamannya melebihi konsep hermeneutika sebagai kumpulan kaidah. Konsep pemahamannya membuat hermeneutika sistematis-koheren, sehingga memunculkan hermeneutika umum dalam bidang disiplin umum. Konsep pemahaman itu menjadi *starting point* pemikiran hermeneutika Dilthey. Dengan penjelasan hermeneutika umum Schleiermacher tersebut, dapat dijelaskan dan dipahami bahwa Schleiermacher adalah bapak hermeneutika modern dalam bidang umum.

B. Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey adalah seorang filsuf dan sejarawan sastra yang berbakat yang meneruskan dan meneguhkan hermeneutika Ast dan Schleiermacher. Dilthey membahas hermeneutika sebagai dasar metodologi *Geisteswissenschaften*. Awal masalah filosofis Dilthey tampak pada kritiknya terhadap karya Immanuel Kant *Critique of Pure Reason*. *Critique of Historical Reason* Dilthey

---

[3] Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 87.

[4] Baca K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1983), jilid I, hlm. 227.

terhadap Kant sebenarnya untuk melengkapi "rasio murni" Kant dengan "rasio historis"-nya, karena pemahaman yang berorientasi sejarah atas segala sesuatu yang berhubungan dengan manusia diharapkan membawa pada kedalaman yang sama. Hal itu dilakukan, seperti yang telah dieksplorasikan Kant di dalam "kesadaran metafisis" manusia, sekaligus pada saat yang sama mengizinkan dirinya melampaui Kant ketika menunjukkan bahwa rasio murni itu sendiri didasarkan pada kehidupan.[5]

Dengan melengkapi rasio murni Kant dengan rasio historis, Dilthey mengembangkan kategori-kategori yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan dalam bidang sejarah bagi *Geisteswissenschaften* (filsafat, agama, dan seni) dan hermeneutika. "Kategori-kategori Kehidupan" (*categories Life*) digunakan dalam bidang *Geisteswissenschaften* ketika orang mengacu kembali dari obyektivitas Kehidupan (*Life*) kepada apa yang diobyektivasikan dalam dirinya. Jumlah kategori-kategori tidak dapat dibatasi, seperti yang dipikirkan oleh Aristoteles, Kant, dan Husserl, dengan meminjam pada dinamika Kehidupan.

Kategori-kategori Kehidupan itu dapat dipahami, menurut Dilthey, *pertama*, secara khusus dapat dibedakan dengan kategori-kategori yang digunakan dalam ilmu alam (*natural science*). Perbedaan ini tampak ketika orang menunjukkan perbedaan antara konsep "penyebab" (*cause*) dan "struktur daya-daya interaktif" (*structure of interactive forces*). Kejadian tunggal tidak dikelompokkan di bawah hukum umum untuk menjelaskannya, tetapi dipahami dengan menunjukkan pada apa yang darinya orang itu menjadi bagian sehingga dapat mendefinisikan makna, tujuan, dan lainnya. *Kedua*, kategori itu bersifat dasar. Kehidupan merupakan bagian dari manusia, eksistensi manusia, dan hanya dapat muncul bersama manusia. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa kerangka meta-ilmu (*metascience*) Dilthey menerapkan

[5] Baca Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, hlm. 19.

pandangan-pandangan hermeneutika pada epistemologi untuk menentukan kemungkinan bagi pengetahuan hermeneutis (*hermeneutical knowledge*) melalui proses aktual pemahaman.[6] Pemikiran filosofis Dilthey mengenai Kehidupan itu dikenal dengan "filsafat kehidupan" (*Philosphie des Lebens*).

Dengan filsafat kehidupan itu, *Geisteswissenschaften* dapat dipahami hanya jika obyeknya dapat diakses melalui suatu prosedur yang didasarkan pada hubungan sistematis antara pengalaman, ekspresi dan pemahaman. Pengalaman (*erfahrung–Erlebnis*) dimaknai oleh Dilthey sebagai unit yang secara bersamaan diyakini mempunyai makna umum. Dalam hermeneutika, *Erlebnis* ini mempresentasikan kontak langsung dengan hidup yang dapat disebut "pengalaman hidup langsung." Ekspresi (*Ausdrücke*) dipahami oleh Dilthey sebagai "obyektivikasi" pemikiran (pengetahuan, perasaan, dan keinginan) manusia. Pemahaman dipahaminya sebagai proses jiwa (*geistige*) di mana kita memperluas pengalaman hidup (*erlebnis*) manusia. Dengan meletakkan hermeneutika sebagai dasar *Geisteswissenschaften*, Dilthey mengatakan bahwa manusia adalah "makhluk historis" (*ein geschichtliches wesen*).[7]

Dalam praktiknya, Dilthey meletakkan hermeneutika sebagai seni menginterpretasikan naskah yang bersifat monumental atau karya-karya besar. Menurutnya, tugas hermeneutika adalah mengatasi "keasingan" suatu teks. Hermeneutika ini digunakan untuk mengalami waktu lampau. Ia mengatakan bahwa saya tidak dapat mengalami (*erleben*) secara langsung peristiwa-peristiwa dari waktu lampau, tetapi saya dapat membayangkan bagaimana orang dulu mengalami peristiwa-peristiwa tersebut (*nacherleben*). Ia memberikan contoh:

---

[6] *Ibid.*, hlm. 22-23.

[7] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 101.

> Jika dewasa ini kita membaca surat-surat Luther, maka kita dikonfrontasikan dengan peristiwa-peristiwa religius dari masa lampau yang terlalu emosional dan bergejolak untuk dapat dihayati oleh orang modern. Kita tidak sanggup menghayati peristiwa-peristiwa itu, tetapi kita dapat membayangkan bagaimana Luther sendiri menghayati peristiwa-peristiwa tersebut.[8]

Dengan kata lain, jika pengalaman hidup manusia yang diungkapkannya dalam bentuk bahasa tampak asing bagi pembaca berikutnya, maka diperlukan interpretasi secara benar.[9] Dalam refleksi filosofisnya, kebutuhan dan fungsi dari pemahaman terhadap kondisi seseorang atau ekspresi manusia untuk eksistensi individual dan sosial yang telah berhasil disusun. Hermeneutika diletakkan sebagai dasar *Geisteswissenschaften* pada dasarnya merupakan problematika tersendiri lagi, sehingga dapat dijelaskan dan dipahami bahwa Dilthey adalah bapak "problematika" hermeneutika kontemporer.

Hermeneutika Dilthey tersebut dikembangkan oleh Betti sebagai teori interpretasi yang dapat dipraktikkan. Emilio Betti adalah seorang sejarawan hukum Italia dan pengikut tradisi hermeneutika Dilthey. Emilo Betti memfokuskan pada hakikat "obyektif" interpretasi dalam teori interpretasinya. Mengikuti hermeneutika Dilthey, teori interpretasi Betti menjelaskan bagaimana "obyektivasi" ekspresi manusia dapat diinterpretasikan. Betti menegaskan otonomi obyek interpretasi dan memungkinkan "obyektivitasi" sejarah dalam membuat interpretasi yang *valid*.[10] Tujuan dari teori interpretasi Betti adalah untuk mengklasifikasikan distingsi esensial antara objek interpretasi (*Auslegung-interpretation*) dan fungsi interpreter sebagai subyek yang memberi makna terhadap obyek (*Sinnegebung*).[11]

---

[8] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*, hlm. 227.
[9] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 115.
[10] *Ibid.*, hlm. 52.
[11] *Ibid.*, hlm. 62.

Betti menjelaskan otomomi obyek interpretasi dengan mengikuti filsafat bahasa Wilhelm von Humboldt, yaitu pada hakikatnya manusia mengandung ide kosmos ideal tentang nilai yang mengatasi manusia, bahkan melampaui bentuk penuh makna apa pun, dan yang secara aktual dibatasi oleh bahasa. Lebih tepatnya, oleh bentuk yang spesifik itu. Pada waktu yang sama, bahasa dan bentuk-bentuk penuh makna itu hanya bermaksud memberi pada kita penyelidikan dunia ideal ini.[12]

Untuk menjelaskan *Sinnegebung*, Betti membahas interpretasi sebagai "proses triadik" (*triadic process*), yaitu: *pertama*, interpreter dan bentuk-bentuk penuh makna sama-sama dapat ditemukan di dalam setiap proses kesadaran. *Kedua*, hanya saja interpreter dan bentuk-bentuk penuh makna dicirikan oleh jejak-jejak spesifik yang berasal dari fakta bahwa kita tidak berhadapan dengan hanya sekadar obyek, namun juga dengan obyektivasi-obyektivasi pikiran. *Ketiga*, sehingga tugas subyek untuk menyadari terletak pada tindakan untuk menyadari pemikiran yang kreatif dan terilhami dalam obyektivasi-obyektivasi ini, untuk memikirkan kembali konsepsi atau menangkap kembali intuisi yang berkembang dalam diri interpreter dan bentuk-bentuk penuh makna.[13]

Dengan proses triadik tersebut, penyadaran kembali dan mengkonstruksi kembali terhadap sebuah makna menjadikan pikiran dapat diketahui melalui bentuk-bentuk makna penuh, yang mengalamatkan diri pada sebuah pikiran yang sedang berpikir dan yang cocok dengannya terhadap dasar kemanusiaan. Proses itu merupakan jembatan untuk mempertemukan dan menyatukan bentuk-bentuk penuh makna dan totalitas batin interpreter. Ini semua adalah internalisasi dari bentuk-bentuk penuh makna yang isinya telah diubah menjadi subyektivitas yang berbeda dari Yang

---

[12] Baca Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, hlm. 29.
[13] *Ibid.*, hlm. 56-57.

lain (*Other*). Tiga interpretasi di atas diformulasikan dalam kanon (*canon*) interpretasi bahwa "*sensus non est inferendus sed efferendus*" (makna yang ditentukan bukan diambil dari kesimpulan menjadi bentuk-bentuk penuh makna, melainkan harus diturunkan) yang bersifat instruktif.

Sebagai implikasi metodologis dari interpretasi triadik tersebut, Betti membuat dialektika subyektivitas dan obyektivitas, aktulitas subyek dan ke-yang-lain-an obyek dalam praktik hermeneutis. Implikasi metodologis tersebut adalah "kanon-kanon hermeneutik" yang dikelompokkan menjadi dua kanon yang saling berhubungan, yaitu pertama, yang berhubungan dengan obyek interpretasi. Kedua, yang berhubungan dengan subyek interpretasi.

Yang berhubungan dengan obyek interpretasi dibagi menjadi dua, yaitu "kanon otonomi obyek hermeneutis dan imanensi aturan hermeneutis" dan "kanon totalitas dan koherensi evaluasi." Sedangkan, yang berhubungan dengan subyek interpretasi dibagi menjadi dua juga, yaitu "kanon aktualitas pemahaman" dan "kanon harmonisasi pemahaman–korespondensi hermeneutis dan perjanjian." Di antara kanon-kanon itu ada kesulitan yang sama awalnya, karena rumusannya mengenai rekonsialisasi subjektivasi yang tak terhindarkan dan objektivitas yang diperlukan. Oleh karenanya, terjadi "persilangan antar kanon mengenai otonomi dan aktualitas pemahaman".[14]

Pemikiran hermeneutika Betti sangat mendalam dan cukup banyak. Singkatnya, melalui teori interpretasi itu, Betti meletakkan hermeneutika sebagai dasar metodologi *Geisteswissenshaften* untuk mencari apa nilai praktis dan manfaat bagi interpreter. []

[14] *Ibid.,* hlm. 37.

BAB IV
HERMENEUTIKA ONTOLOGIS-EKSISTENSIAL

Dalam tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial (*existen tial-ontological hermeneutics*), fokus hermeneutika adalah interpretasi ontologis (ontologi pemahaman) terhadap eksistensi *Dasein*. Dengan hermeneutika itu, memahami teks berarti eksteriorisasi eksistensi *Dasein*. Heidegger sebagai pelopor hermeneutika ini. Dalam konteks ini Heidegger menekankan dan menginterpretasikan pandangan Aristoteles dan Thomas Aquinas bahwa "sesuatu yang lahir untuk sepadan dengan semua yang-ada (adalah jiwa) ke arah rasionalitas metafisik dalam diri manusia". Dari *Dasein* itulah, Heidegger menekankan bahwa ontologi dasar harus dicari dalam analisis eksistensi.

Lebih jauh lagi dalam ranah teologi, hermeneutika ontologis-eksistensial ini digunakan oleh Bultmann sebagai pemahaman eksistensial yang menuntun interpretasi interpreter menuju ke Tuhan, sehingga mampu memahami makna keselamatan. Dengan hermeneutika itu, bagi Gadamer, dalam memahami yang penting diperhatikan adalah isi teks, bukan opini pengarang.

A. Martin Heidegger

Martin Heidegger secara eksplisit membahas hermeneutika dalam hubungannnya dengan pemahaman eksistensial-ontologis terhadap fenomenologi *Dasein*. Meskipun Heidegger tidak pernah mengarahkan analisis *Dasein* sebagai sesuatu yang hermeneutis, akan tetapi ia memperlihatkan kekuatan metode-metodenya secara keseluruhan untuk dapat menunjukkan dirinya sebagai seorang filsuf hermeneutis *par exellence*.[1]

Pada awalnya *Dasein* dipahami dengan metode fenomenologi Husserl, akan tetapi selanjutnya fenomenologi Heidegger berbeda dengan fenomenologi Husserl. Perbedaan antara keduanya tampak pada kecenderungan Husserl pada bidang matematika, sedangkan Heidegger pada bidang teologi. Bagi Husserl, filsafat sebagai ilmu yang kaku (*rigid*) dan empirisme yang lebih tinggi. Sedangkan bagi Heidegger, filsafat sebagai pemikiran historis, penemuan kreatif masa lalu, dan bentuk reinterpretasi. Fenomenologi, menurut Heidegger, tidak harus hanya dibentuk sebagai sesuatu yang membuka kesadaran manusia saja, melainkan dapat dijadikan sebagai sarana untuk mengungkap suatu keberadaan dalam keseluruhan fakta dan historisitasnya.

Dengan pemahaman fenomenologi tersebut, kata *Dasein* yang dimaksudkan Heidegger tidak dapat diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa lain. *Dasein* selalu dipahami oleh Heidegger dengan manusia itu "Ada" (*Sein - Being*) dan berada "di situ" (*Seiendes-entities*). *Dasein* selalu diletakkan dalam kerangka temporalitas: waktu lampau sebagai *Benifindlichkeit*, waktu sekarang sebagai *Rede*, dan waktu mendatang sebagai *Sorge*.[2]

Dasein disifatkan sebagai eksistensi dan *Being-in-the-world* (*in-der-Welt-sein*–Berada-dalam-dunia). Hanya dengan pengertian

---

[1] Baca, Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, hlm. 145.
[2] *Ibid.*, hlm. 100-101.

itu, *Dasein* dapat dipahami sebagai struktur-struktur eksistensial *Being-in-the-world* yang mencakup pemahaman, *Benifindlichkeit* (kondisi pikiran), dan *Rede* (ucapan), menjadi syarat bagi kemungkinan munculnya pengetahuan baru serta menemukan ekspresi total dan *Sorge* (perhatian) sebagai *Being*-nya *Dasein*.

Dengan hermeneutika ontologis-eksistensial tersebut, *Dasein* memiliki ciri khas dalam masa lampaunya sebagai *Befindlichkeit* (dalam kondisi "ditemukan") atau ditemukan dalam kebebasannya. Waktu sekarang *Dasein* sebagai *Rede–parole* (ucapan bahasa) adalah artikulasi penemuan diri di waktu lampau dan antisipasi ke waktu mendatang sebagai *Sorge* (keprihatinan). Walau demikian, kekinian menemukan *Dasein* tersembunyi dalam situasi dan manusia hanya dapat mempertahankan autensitasnya dengan melakukan aktivitas dalam waktu sekarang. Waktu mendatang *Dasein* menjadikan *Dasein* sadar bahwa waktu depannya itu bergantung kepada dirinya sendiri, bukan pada nasib.[3]

Dalam hermeneutika, Heidegger menegaskan bahwa *Dasein* selalu dilihat dalam konteks ruang dan waktu yang dialami atau dihayatinya. Untuk memahami *Dasein* itu, ada tiga tahap interpretasi yang didasarkan pada struktur pemahaman. Pertama, Heidegger mengistilahkan konteks dan menginterpretasikan makna *Vorhabe-fore having*, yaitu sesuatu yang kita miliki kemudian. Kedua, pemahaman itu didasarkan pada sesuatu yang kita lihat kemudian–in a *foresight-Vorsicht*. Ketiga, kerangka interpretasi dan intuisi interpretasi menuntun untuk kemungkinan pemahaman interpretatif, yaitu *fore-conception-Vorgrift*: sesuatu yang kita pahami kemudian. Struktur pemahaman itu dikenal juga struktur *existenz*. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa pemahaman kita diinterpretasi oleh yang lain dengan mengacu konsep-konsep yang digunakan, atau dengan mendorongnya ke dalam kategori-kategori pra-mengada yang tidak berhubungan

[3] Baca, E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, hlm. 31-32.

dengan *Being*-nya. Dengan demikian, hermeneutika *Dasein* juga tergantung pada kategori-kategori dan konsep-konsep yang digunakan, seperti kognisi entitas-entitas, dan harus memperjuangkan ketepatan konsep dan obyek yang diinterpretasikan.[4]

Dari pemaparan di atas, hermeneutika Heidegger tidak mengacu pada ilmu atau kaidah interpretasi teks atau pada metodologi bagi *Geisteswissenshaften*, tetapi pada pemahaman eksistensial-ontologis tentang fenomenologi *Dasein*. Hermeneutika Heidegger ini akan mempengaruhi pemikiran hermeneutika Bultmann, Gadamer, dan Ricoeur.

Rudolf Bultmann adalah seorang teolog Protestan. Pemikirannya mengenai hermeneutika jelas-jelas dipengaruhi oleh hermeneutika Heidegger. Inti pemikiran hermeneutika Bultmann terlihat ketika ia melakukan "demitologisasi" dalam menafsirkan Perjanjian Baru. Demitologisasi Bultmann dimaksudkan untuk menegaskan "otensitas" dan keselamatan makna Perjanjian Baru, bukan menghilangkan unsur mitos dari Perjanjian Baru. Dengan kata lain, demitologisasi Bultmann bukan sebagai instrumen demistifikasi Perjanjian Baru.[5]

Pengaruh Heidegger tampak pada demitologisasi Bultmann yang memproyeksikan hermeneutika secara esensial dalam interpretasi eksistensial. Bultmann mengatakan bahwa gerakan Perjanjian Baru itu menuju ke arah pemahaman diri yang baru dan otentik. Untuk itu, Bultmann berusaha mendalami analisis struktur eksistensial *Dasein* yang dimaksud oleh filsafat hermeneutika Heidegger. Ia menggunakan dialektika antara bahasa mitologi dan pemahaman eksistensial interpreter.

Bahasa mitologi, menurut Bultmann, adalah "*Kerygma*," pesan tentang kedatangan Tuhan dalam Yesus Kristus yang

---

[4] Baca, Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* hlm. 102.
[5] Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, hlm. 48-49.

diungkapkan di dalam Perjanjian Baru dan pemahaman eksistensial interpreter (*the message about the advent of God in Jesus Christ, found expression in the New Testament and the existential understanding of the interpreter*). Sebagai penguatan pandangan Bultmaan, Ernst Fuchs dan Gerhard Ebeling memandang *kerygma* itu sebagai peristiwa bahasa atau peristiwa kata.

Pemahaman eksistensial Bultmann dikendalikan oleh pra-pemahaman Heidegger terhadap *Vorhabe*, *Vorsicht*, dan *Vorgrift*. Dengan dialektika tersebut dapat, dikatakan lingkaran hermeneutika yang muncul dalam penafsiran di sini mengharuskan interpreter menjadi seorang yang percaya supaya menjadi paham, sementara memahami pesan itu sendiri sangat diperlukan untuk memperoleh iman. Namun, formulasi itu masih akan terjebak dalam konsepsi pemahaman yang psikologis yang bertujuan sampai pada makna yang dimaksud pengarang, seperti pendengar asli memahaminya.[6]

Prasangka-prasangka interpreter dimunculkan dalam konsep pemahaman psikologis tersebut. Keterlibatan pemahaman eksistensial interpreter dalam menginterpretasikan pesan itu terkandung di dalam teks. Pemahaman eksistensial itu menuntun interpretasi interpreter menuju ke Tuhan, sehingga mampu memahami makna keselamatan. Sederhananya, hermeneutika Bultmann ini merupakan hermeneutika yang menekankan pendekatan teologis melalui bahasa mitologi.

B. Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer menjelaskan bahwa hermeneutika tidak dimaksudkan sebagai metode dan berada jauh dari kebenaran. Hermeneutika Gadamer banyak dipengaruhi oleh hermenenutika Dilthey, Heidegger, dan Bultmann. Pengaruh hermeneutika mereka tampak pada pemikiran Gadamer yang membangkitkan

---

[6] Baca, Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* hlm. 104.

kesadaran filosofis *Geisteswissenschaften* Dilthey, melengkapi konsep interpretasi *fore-structure of understanding* (struktur pemahaman *vorhabe-vorsicht-vorgrif*) Heidegger, dan menekankan konsep *prejudices* (prasangka) yang merupakan *horizon of understanding* (cakrawala pemahaman) Bultmann.

Sebagai inti pemikirannya, Gadamer meletakkan hermeneutika filosofis dalam memahami teks. Menurutnya, tugas hermeneutika filosofis adalah "untuk membuktikan peristiwa sejarah dalam memahami dunia dan menentukan produktivitas hermeneutika-nya" (*to evidence the historic moment in the comprehension of the world and to determine its hermeneutic productivity*).[7]

Interpretasi Heidegger terhadap *Dasein* dikatakan oleh Gadamer bahwa Waktu (*Time*) sebagai dasar dalam menemukan akar-akar *Dasein*, ketika historisisme berusaha menjembatani distansi antara masa kini dan masa lalu. Dalam hermeneutika filosofis, "distansi" itu dilihat sebagai sebuah kelanjutan (*continuous*) yang dijembatani oleh tradisi untuk menyediakan potensi kognitif bagi interpreter. Dengan pemikiran ini, Gadamer menegaskan bahwa:

> *Understanding is not to be thought of so much as an action of one's subjectivity, but as the placing of oneself within a tradition, in which past and present are constantly fused.*[8]
>
> (Pemahaman tidak dapat dipikirkan sebanyak tindakan subyektivitas seseorang, melainkan dengan menempatkannya dalam sebuah tradisi, di mana masa lalu dan masa kini bercampur terus-menerus).

Dalam pemahaman (*verstehen*), menurutnya, satu prasangkanya adalah tentang "*perfection*" (kesempurnaan) antara unsur-unsur formal dan material yang melebur ketika memahami

---

[7] *Ibid*., hlm. 109.
[8] Dikutip dari *Ibid*., hlm. 110.

isi teks, yang sebelumnya diasumsikan menyatu dalam satu makna dan menceritakan kebenaran. Dalam memahami, yang penting diperhatikan adalah isi teks, bukan opini pengarang. Dalam hermeneutika metodologis, pembaca yang asli diobjektivasi dan diganti dengan interpreter. Menurutnya, dengan menempatkan diri dalam tradisinya interpreter dapat memainkan prasangka-prasangkanya sendiri dalam usaha menilai klaim-klaim teks tentang kebenaran, sehingga menggantikan pandangan awalnya yang terisolir dan perhatiannya terhadap individualitas pengarang.

Dengan cara seperti itu, penyaringan prasangka-prasangka yang *legitimate* muncul dalam dialektika antara yang lain dan yang telah dikenal, antara obyek dan tradisi, yang telah diinisiasikan oleh distansi temporal. Hal itu bukan hanya membiarkan prasangka-prasangka yang merupakan wujud tertentu, terbatas dan mati begitu saja, melainkan juga karena cara itu memberikan pemahaman sebenarnya supaya muncul dengan jelas.

Sebagai hasil refleksi filosofis terhadap hermeneutika filosofis, Gadamer menyatakan bahwa Ada (*Being*) yang dapat dipahami adalah bahasa. Hermeneutika adalah pertemuan dengan *Being* melalui bahasa. Oleh karenanya, linguistikalitas *Being* diekspresikan dalam konsep-konsep, seperti sejarah efektif (*Wirkungsgeschichte*), kemilikan (*Zugehörigkeit*), permainan (*Spiel*), dan dialog (*Gespräch*) yang hampir-hampir secara utuh dapat saling berubah dan menunjuk pada kemungkinan kebenaran sebagai penyingkapan atau penyatuan cakrawala (*Horizontverschmelzung*).[9]

Sejarah efektif itu merepresentasikan kemungkinan pemahaman positif dan produktif. Dalam sejarah efektif, interpreter menemukan dirinya berada di dalam situasinya sendiri di mana harus memahami tradisi melalui prasangka-prasangka yang diperoleh dari dalam dirinya. Kesadaran terhadap fenomena historis selalu dituntun oleh hasil-hasil sejarah efektif yang

[9] *Ibid.,* hlm. 118.

menentukan sebelumnya apa yang harus dianggap berharga untuk diketahui. Kesadaran sejarah efektif diidentifikasikan oleh Gadamer sebagai "kesadaran hermeneutis" yang merupakan satu cakupan antara kesadaran historis dan sejarah.[10]

Kemilikan yang dimaksudkan Gadamer merupakan hal yang paling signifikan bagi pengalaman hermeneutis, karena merupakan dasar bagi adanya kemungkinan perjumpaan dengan warisan budaya seseorang dalam teks. Dengan rasa memiliki kita terhadap bahasa menjadi mungkin milik teks terhadap bahasa, sehingga cakrawala umum (*general horizon*) mungkin terjadi. Kemunculan cakrawala umum ini disebut sebagai peleburan cakrawala yang terjadi bagi kesadaran aktual historis. Oleh karenanya, linguistikalitas menjadi dasar bagi kesadaran historis otentik.[11]

Dengan konsep permainan, bagi Gadamer, pemahaman dapat berhasil hanya dalam revisi yang konstan atas pendirian seseorang dengan mengizinkan pokok persoalan (*subject-matter*) muncul. Prasangka-prasangka yang dipegang teguh oleh interpreter dapat memainkan bagian penting pembukaan cakrawala dari pertanyaan-pertanyaan yang mungkin. Ini merupakan tanda bagi usaha yang benar-benar ilmiah menuju kesadaran.

Dialog, menurut Gadamer, dapat dianalogikan dengan interpretasi terhadap sebuah teks. Dalam dialog ini, tugas interpreter adalah menemukan pertanyaan di mana teks itu menghadirkan jawabannya, sehingga memahami sebuah teks berarti memahami pertanyaan. Pada waktu sama, teks hanya menjadi obyek interpretasi dengan menghadirkan interpreter yang bertanya. Dengan logika tanya-jawab ini, teks ditarik ke dalam peristiwa yang diaktualisasikan di dalam pemahaman yang mempresentasikan kemungkinan historis.

---

[10] *Ibid*., hlm. 111.
[11] Lihat Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory,* hlm. 208.

Keterbukaan teks terhadap interpreter menentukan struktur dalam peleburan cakrawala. Dalam pemahaman dialogis ini, konsep-konsep yang digunakan oleh Yang lain (*Other*), teks atau *thou*, diperoleh kembali dengan masuk ke dalam pemahaman interpreter. Pemahaman dialogis ini memunculkan kemungkinan-kemungkinan makna yang lain.[12] Konsep-konsep tersebut merupakan kontribusi hermeneutika filosofis Gadamer.

Berdasarkan pemikiran hermeneutika menurut para filsuf di atas, ada dua tradisi hermeneutika yang secara kategoris berada pada hermeneutika modern. Pertama, tradisi hermeneutika romantis yang meletakkan hermeneutika sebagai hermeneutika umum yang diungkapkan oleh Schleiermacher dan hermeneutika metodologis yang diungkapkan oleh Dilthey. Kedua, tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial yang diungkapkan oleh Heidegger dan Gadamer.

Selain dua tradisi hermeneutika tersebut, ada tiga tradisi hermeneutika lagi secara kategoris, yaitu: pertama, hermeneutika fenomenologis (*phenomenological hermeneutics*) yang diungkapkan oleh Ricoeur. Tradisi hermeneutika ini akan jelaskan lebih dalam bab IV dan V. Kedua, hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*) yang dipelopori oleh Karl-Otto Apel dan Jürgen Habermas. Hermeneutika kritis memfokuskan pada kritik terhadap teori hermeneutika dan filsafat hermeneutis. Kritiknya pada penolakan untuk mempertimbangkan faktor-faktor di luar bahasa yang membantu untuk menetapkan konteks pemikiran dan tindakan, yaitu kerja dan dominasi (*work and domination*), seperti yang dilakukan Apel dalam bidang antropologi dan Habermas dalam bidang filsafat sosial, aspek komunikasi khususnya.

Ketiga, hermeneutika materialistis (*materialistic hermeneutics*) yang dipelopori oleh Lorenzer dan Sandkühler. Bagi Lorenzer, hermeneutika materialistis ini juga menekankan kritik sebagai

---

[12] Lihat Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* hlm. 114.

rekonstruksi asal asul fenomena intelektual dan menganggap interpretasi terhadap makna sebagai sesuatu yang "*idealistic*." Begitu juga bagi Sankühler, kritik sama esensialnya dengan refleksi diri dan pembebasan (*self-reflexive and liberating)* dan bahkan ia menempatkan makna di atas konstelasi sosio-historis konkret.[13] Dua jenis hermeneutika terakhir sengaja tidak dijelaskan, karena hermeneutika terakhir itu merupakan hermeneutika yang memperhatikan pada interpretasi sebagai kritik dan tidak menghubungannya dengan teks. []

[13] *Ibid.,* hlm. 3-4.

BAB V
RIWAYAT HIDUP DAN PEMIKIRAN PAUL RICOEUR

Untuk memahami hermeneutika Paul Ricoeur ini, secara umum diperlukan adanya penelusuran riwayat hidup, karya, dan pemikirannya sebagai seorang filsuf. Riwayat hidup Ricoeur dibahas bersama-sama dengan pembahasan karya-karyanya supaya memahami keutuhan cakrawala pemikirannya yang senantiasa berhubungan erat dengan kondisi budaya, sosial, dan politik yang melingkupinya. Berdasarkan karya-karyanya, pemikiran filosofis Ricoeur secara umum dapat dikategorikan menjadi dua cabang bidang filsafat, yaitu "filsafat manusia" dan "filsafat bahasa." Dalam filsafat manusia, ia membahas filsafat kehendak yang merupakan pemikiran filosofisnya yang orisinil. Sedangkan dalam filsafat bahasa, ia lebih berkonsentrasi pada hermeneutika sebagai pemikiran filosofisnya.

A. Riwayat Hidup

Paul Ricoeur (1913-2005) dikenal sebagai seorang filsuf Prancis yang terkemuka pada era kontemporer ini. Pada tanggal 27 Pebruari 1913, ia dilahirkan di Valence, Prancis Selatan. Dua tahun kemudian, ia menjadi anak yatim piatu. Ia dibesarkan di

Rennes. Ia berasal dari keluarga Kristen Protestan yang saleh, sehingga ia dianggap sebagai salah satu seorang intelektual Protestan yang terkemuka di Prancis. Pada tanggal 20 Mei 2005 ia wafat dan meninggalkan selamanya diskursus heremeneutika, serta dimakamkan di Chatenay Malabry, Prancis. Wafatnya merupakan peristiwa kehilangan yang menggegerkan dunia filsafat. Bahkan, Perdana Menteri Prancis Jean Poerre Raffarin mengatakan bahwa "kini kita telah kehilangan seorang humanis besar Eropa yang sangat bertalenta".

Ricoeur memahami ilmu filsafat pertama kali di Lycée, yang diajarkan oleh R. Dalbiez, seorang filsuf beraliran Thomisme yang terkenal dan salah seorang Kristen yang pertama mengadakan studi besar tentang psikoanalisa Sigmund Freud. Pada tahun 1933 ia memperoleh *licence de philosophie*. Dengan lisensi itu, ia melanjutkan studinya pada bidang filsafat di Universitas Sorbonne, Paris. Selanjutnya, *agrégation de philosophie* pun diperolehnya pada tahun 1935. Di Paris juga, ia mempelajari eksistensialisme ketika berkenalan dengan Gabriel Marcel, seorang filsuf eksistensialis terkemuka, yang mempengaruhi pemikirannya secara mendalam.

Sesudah mengajar selama setahun di Colmar, Ricoeur dipanggil untuk memenuhi wajib militer selama dua tahun, dari tahun 1937 sampai 1939. Pada waktu mobilisasi, ia masuk kembali ke dalam ketenteraan Prancis. Ia dijadikan tahanan perang sampai akhir perang pada tahun 1945. Dalam tahanan di Jerman itu, ia mempelajari karya-karya Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) dan Karl Jaspers (1883-1969). Pada tahun 1947 ia bersama dengan sahabat dan sesama tahanannya, Mikel Dufrenne, menulis *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.* Pada tahun itu bukunya tentang *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* diterbitkan. Buku ini merupakan sebuah studi perbandingan antara dua tokoh eksistensialisme yang menarik banyak perhatian pada waktu itu.

Setelah Perang Dunia ke-II berakhir, Ricoeur menjadi dosen filsafat pada *Collège Cévenol*, pusat Protestan internasional untuk pendidikan dan kebudayaan di Chambon-sur-Lignon, Haute Loire. Pada tahun 1948 ia menggantikan Jean Hyppolite (1907-1968) sebagai profesor filsafat sejarah di Universitas Strasbourg.

Pada tahun 1950 Ricoeur memperoleh gelar *docteur ès letters*. Sebagai tesis utama, ia mengajukan *Philosophie de la volonté* (Filsafat Kehendak) jilid I, yang diberi anak judul *Le volontaire et l'involontaire*[1] (yang Dikehendaki dan yang Tidak Dikehendaki). Sebagai tesis tambahan adalah terjemahan karya Husserl *Ideen I* dengan pendahuluan dan komentar, yang sudah dikerjakan sejak dalam tahanan di Jerman. Pada tahun itu tesis utamanya dibukukan dengan judul yang sama. Dalam buku itu ia membahas suatu "deskripsi murni" tentang kehendak dan aktus-aktusnya. Deskripsi murni dipahami dalam arti fenomenologis, yaitu deskripsi dari sudut pandangan subyek bagi siapa sesuatu tampak. Dengan dua karya ini, ia segera dianggap sebagai seorang ahli fenomenologi terkemuka.

Pada waktu itu Ricoeur memiliki kebiasaan dalam setiap tahun membaca karya-karya lengkap salah seorang filsuf besar, mulai dari Plato dan Aristoteles hingga dengan Immanuel Kant, G.W. Friedrich Hegel, dan Friedrich Nietzsche. Dengan kebiasaan itu, ia memperoleh suatu pengetahuan mendalam dan luas tentang seluruh tradisi filsafat Barat. Dengan kebiasaan ini pula, ia tidak pernah membiarkan diri terjerumus dalam suatu mode filosofis yang sempit, seperti eksistensialisme pada waktu itu.

Selain itu, Ricoeur mendalami dan menggunakan juga filsafat analitis, misalnya Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Searle, dan lainnya. Pandangan luas dan terbukanya tidak hanya terbatas pada studi filsafat saja, ia menyoroti juga berbagai studi politik,

---

[1] Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (trans.) Erazim V. Kohák, (1966).

sosial, budaya, pendidikan, dan teologi. Misalnya, pada tahun 1968 ia dianugerahi gelar doktor teologi *honoris causa* oleh Universitas Katolik Nijmegen, Nederland, atas kontribusi pemikirannya pada bidang teologi.

Setelah itu, Ricoeur seringkali diundang sebagai pembicara mengenai beraneka ragam tema pada kongres, seminar dan lokakarya, baik di dalam maupun di luar negeri. Ia selalu merepresentasikan dirinya sebagai filsuf yang berusaha menyoroti tema yang bersangkutan dari sudut pandangan filosofisnya. Ia juga banyak menulis dan sekaligus menjadi editor dalam majalah *Esprit*, yang didirikan tahun 1932 oleh Emmanuel Mounier, seorang tokoh personalisme Kristen dan majalah *Christianisme social*, yang diorganisasi oleh gerakan sosial Protestan di Prancis. Selain itu, pada tahun 1955 ia mempublikasikan buku *Histoire et vérité*.[2] Buku itu merupakan kumpulan karangannya tentang masalah-masalah sosial dan politik. Buku itu juga diperluas pada tahun 1964.

Pada tahun 1956 Ricoeur diangkat sebagai Profesor filsafat di Universitas Sorbonne. Pada tahun 1960 ia menerbitkan buku *Philosophie de la volonté* jilid II dengan anak judul *Finitude et culpabilité* (Keberhinggaan dan Kekesalahan). Buku jilid kedua itu terdiri dari dua bagian (dua buku tersendiri), yang berjudul *L'homme faillible*[3] (Manusia Yang Dapat Salah) dan *La symbolique du mal*[4] (Simbol-simbol tentang Kejahatan). Dalam buku *L'homme faillible*, ia membahas eksistensi manusia dari sudut metode fenomenologi Husserl dan metode transendental Kant. Sedangkan, dalam buku *La symbolique du mal* ia membahas kejahatan konkret di dalam eksistensi manusia. Buku itu juga merupakan:

---

[2] Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *History and Truth*, (1965).

[3] Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Fallible Man: Philosophy of the Will*, (trans.) Charles Kelbley, (1965).

[4] Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Symbolism of Evil*, (trans.) Emerson Buchanan, (1967b).

> *The search for a comprehensive philosophy of the language that can account for the multiple functions of the human act of signifying and for all their interrelations*.[5]
>
> (Penelitian terhadap filsafat bahasa yang komprehensif yang dapat menjelaskan multifungsi tindakan manusia dalam menandai sesuatu, juga pada interrelasi antara bahasa dan manusia).

Setelah menyelesaikan buku *Philosophie de la volonté* jilid I dan III, Ricoeur sampai sekarang belum menyediakan jilid III-nya. Sekarang ia lebih memperhatikan pada masalah-masalah lain, khususnya masalah-masalah yang menyangkut bahasa, yaitu metode hermeneutika. Menurutnya, metode fenomenologi tidak mungkin diterapkan ketika berefleksi tentang kejahatan dalam membahas *Philosophie de la volonté*. Pada tahun 1965 ia menerbitkan buku *De l'interprétation: Essai sur Freud*[6] (Interpretasi: Esei tentang Freud) sebagai karya besar. Karya ini merupakan tulisan dari ceramah-ceramahnya yang diberikan di Yale University, Amerika Serikat pada tahun 1961 dan di Universitas Leuven, Belgia pada tahun 1962. Dalam buku itu ia membahas kebersalahan manusia dengan hermeneutika yang dipraktikkan dalam teori psikoanalisa Freud dan strukturalisme. Sejalan dengan perubahan besar dalam situasi filosofis di Prancis, perhatiannya untuk fenomenologi dan eksistensialisme telah bergeser dengan timbulnya strukturalisme. Pada tahun yang sama ia menerbitkan buku *Existence et herméneutique*.[7] Dalam buku itu ia menjelaskan hermeneutika eksistensial dalam hubungannya dengan studi fenomenologi.

---

[5] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), hlm. viii.

[6] Karya ini sudah diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan judul *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, (ed.) Denis Savage, (1970).

[7] Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Existence and Hermeneutics*, (trans.) Kathleen Mclaughlin, dalam Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, (ed). Don Ihde, (1974).

Pada tahun 1966 permohonan Ricoeur dikabulkan. Permohonannya tentang supaya Universitas Sorbonne itu dipindahkan ke Nanterre, karena dua alasan. *Pertama*, secara internal ia sudah lama ingin mendapat kontrak lebih erat dengan para mahasiswa dan sekaligus ingin pembaharuan perguruan tinggi yang dianggapnya suatu tantangan yang tidak boleh dilewati. *Kedua*, secara eksternal Universitas Sorbonne sudah lama tidak sanggup menampung jumlah mahasiswa yang membengkak terus. Di samping itu, sekitar akhir tahun 1950-an pemerintah Prancis sudah merencanakan suatu kampus universitas baru di Nanterre, pinggiran kota Paris. Kemudian, di kampus baru juga serentak diusahakan suatu pembaharuan universitas dengan metode-metode pengajaran yang baru dan tempat tinggal bagi mahasiswa-mahasiswa dan dosen-dosen.

Kenyataannya, dua tahun kemudian yang terjadi sebaliknya, justru kampus Nanterre dengan gedung-gedung beton raksasa di tengah perkampungan buruh menjadi pusat "revolusi mahasiswa". Pada waktu itu revolusi mahasiswa terjadi dan hampir menjatuhkan kekuasaan pemerintahan Jenderal De Gaulle. Dalam gerakan revolusi itu diketahui bahwa mahasiswa-mahasiswa Ricoeur yang menjadi pelopor revolusi. Ia mendukung harapan para mahasiswa untuk pembaharuan lebih radikal atas sistem penggunaan kekerasaan dan ekses-ekses lainnya.

Pada saat itu Ricoeur dibujuk untuk memangku jabatan Dekan Fakultas Sastra, karena dekan masa itu mengundurkan diri dengan adanya kerusuhan di Nanterre. Ia adalah profesor yang dianggap populer dan terpercaya oleh mahasiswa dan dinilai sebagai tokoh yang tepat untuk dapat mengatasi krisis di kampus itu. Akan tetapi, ia hanya setahun (Maret 1969–Maret 1970) menjabat pimpinan fakultas. Baginya, masa itu merupakan suatu periode yang berat sekali. Bahkan, ketika kampus diduduki oleh mahasiswa dan unsur-unsur kiri dari luar kampus bercampur dengan mereka, ia terpaksa minta pertolongan polisi. Di luar persetujuan dekan, polisi memasuki bukan hanya kampus melainkan juga gedung-gedung

universitas dan bertindak anarkhis terhadap mahasiswa. Di tengah-tengah hiruk-pikuk itu, ia sudah terkena serangan jantung dan kemudian ia mengajukan permohonan untuk dibebaskan dari jabatannya dalam sepucuk surat dramatis kepada Menteri Pendidikan.

Dengan pengalaman buruk itu, Ricoeur mengajar sebagai Profesor tamu di Universitas Leuven, Belgia. Pada tahun 1969 ia menerbitkan buku *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*[8] (Konflik Interpretasi: Esei Hermeneutika). Dalam buku itu ia menjelaskan hermeneutika yang berkaitan dengan semiotika. Sejak tahun 1973 ia kembali ke Nanterre, yang sekarang disebut Universitas Paris X. Di samping itu, setiap tahun ia mengajar juga di Universitas Chicago dalam beberapa bulan. Ia juga pernah menjadi Direktur pada *Centre d'études phéménologiques et herméneutiques* di Paris. Pada periode itu ia banyak menaruh perhatian pada masalah-masalah filsafat bahasa dan hermeneutika.

Pada tahun 1975 Ricoeur menerbitkan sebuah buku tebal *La métaphore vive. L'ordre philosophique*[9]. Buku itu berisi delapan studi tentang metafora dengan mengikutsertakan hasil penelitian linguistik, retorika lama dan baru, semiotik, dan filsafat bahasa. Selanjutnya, pada tahun 1976 ia mempublikasikan buku *Discourse and the Surplus of Meaning* dengan anak judul *Interpretation Theory*, sebagai penghargaan kepada Universitas Kristen Texas dalam memperingati 100 tahunnya. Buku tersebut merupakan kumpulan tulisan saat memberikan kuliah di Universitas Kristen Texas pada tanggal 27-30 Nopember 1973 dan ditambah dengan hasil *workshop* tentang interpretasi serta simposium tentang

---

[8] Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, (ed.) Don Ihde, (1974).

[9] Karya ini sudah diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan judul *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (trans.) Robert Czerny, (1978).

bahasa 1975 di universitas yang sama. Dalam buku itu juga ia membahas "keutuhan bahasa manusia dalam pandangan keragaman fungsi - bahasa integral" (*the unity of human language in view of this diversity of function-integral language*).

Pada tahun 1983 Ricoeur menerbitkan buku *Temps et récit* (Waktu dan Cerita) jilid I. Pada tahun 1991 buku itu diberi anak judul *L'intrique et le récit historique* (Plot dan Cerita Sejarah). Dalam buku pertama itu ia membahas hubungan timbali-balik antara narativitas dan temporalitas. Sebagai lanjutan buku tersebut, pada tahun 1984 ia menerbitkan buku *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction* (Waktu dan Cerita: Konfigurasi dalam Cerita Fiksi) jilid II. Dalam buku kedua tersebut ia menjelaskan narativitas dalam fiksi, artinya dalam kesusastraan. Sebagai kelengkapan buku kedua itu, pada tahun 1985 ia menerbitkan buku *Temps et récit. Le temps reconté* (Waktu dan Cerita: Waktu Yang Diceritakan) jilid III. Dalam buku ketiga itu ia membahas bagaimana pengalaman waktu sehari-hari dimodifikasi melalui pengaruh cerita, baik sejarah maupun fiktif.[10]

Pada tahun 1986 Ricoeur mempublikasikan buku *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*[11]. Dalam buku tersebut ia membahas hermeneutika dalam hubungannya dengan memahami teks dan memaknai tindakan manusia. Pada dasarnya buku ini berisis sepuluh judul tulisannya yang sudah diterbitkan dalam buku *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation.* Pada tahun yang sama, ia mendapat kehormatan untuk berceramah pada The Gifford Lectures yang sangat prestisius dengan judul *On Selfhood: The Question of Personal Identity* di Universitas Edinburgh,

[10] Tiga jilid karya itu sudah diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan judul *Time and Narrative*, Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, (1984).

[11] Karya ini sudah diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan judul *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, Trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, (1991).

Skotlandia. Pada 1990, hasil cermahnya ini, ditambah dengan hasil ceramah-cermahnya di Universitas München, Jerman, Universitas Roma, Italia, dan tempat lain dibukukan dengan judul *Soi-même comme un autre*[12] (Dirinya Seperti Orang Lain). Buku tersebut terdiri atas sepuluh studi besar sebagai suatu puncak terakhir dalam kariernya di bidang filsafat. Dalam buku itu ia menjelaskan suatu hermeneutika tentang "kedirian" (*selfhood*) manusia.

Selain menulis dan mengajar, Ricoeur juga adalah anggota beberapa lembaga akademis dan mendapat penghargaan dari *The Hegel Award*, Stuttgart; *The Karl Jaspers Award*, Heidelberg; *The Leopold Lucas Award*, Tübingen; dan *The Grand Prix de l'Académie francaise*. Ia juga pernah menjadi Direktur *Revue de Métaphysique et de Morale*. Bersama Francois Wahl, ia menjadi Editor pada *L'ordre philosophique* di Paris.

Pada tahun 1999 Ricoeur dinobatkan sebagai pemenang hadiah *Balzan Price for Philosophy* dengan alasan:

> *His capacity in bringing together all the most important themes and indications of 20th century philosophy and reelaborating them into an original synthesis which turns language–in particular, that which is poetic and metaphoric–into a chosen place revealing a reality that we cannot manipulate, but interpret in diverse ways, and yet all coherent*.[13]

> (Kapasitasnya memberikan seluruh tema dan indikasi filsafat abad ke-20 yang paling penting secara bersama-sama dan menguraikannya kembali ke dalam sebuah sintesis orisinil yang bermuara pada bahasa, khususnya puisi dan metafora, menjadi tempat pilihan untuk mengembangkan sebuah kenyataan yang kita tidak bisa memanipulasi, melainkan menginterpretasikan dalam cara yang beragam dan koheren seluruhnya).

---

[12] Karya ini sudah diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan judul *Oneself as Another*, Trans. Katheen Blamey, (1992).

[13] Lihat Ahmad Norma Permata, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur," dalam Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa* (terj.) Musnur Hery (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002), hlm. 200.

Pemberian hadiah terhadap Ricoeur tersebut membuktikan bahwa ia salah satu seorang filsuf kontemporer yang mampu menjelaskan filsafat Abad ke-20 secara komprehensif dalam ranah bahasa.

Ia juga termasuk tokoh yang banyak diperbincangkan dengan panjang lebar selama masa hidupnya. Berbagai studi tentang dirinya diselenggarakan di berbagai tempat, baik secara personal insidentil oleh para pemikir dan penulis maupun secara kolektif sistematis oleh lembaga-lembaga perguruan tinggi. Tentunya, riwayat hidup dan karya-karya Ricoeur masih banyak lagi yang belum dimuat dalam penulisan buku ini.[14]

B. Pemikiran Paul Ricoeur

Dengan penjelasan riwayat hidup dan karya-karanya, pemikiran filosofis Ricoeur dapat dikategorikan ke dalam dua cabang filsafat, yaitu: "filsafat manusia" dan "filsafat bahasa."[15] Pemikirannya tentang filsafat manusia tampak dalam karya-karyanya, yaitu: *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, *Fallible Man: Philosophy of the Will*, dan *The Symbolism of Evil*. Sementara itu, pemikirannya tentang filsafat bahasa tampak dalam karya-karyanya, yaitu: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, *Time and Narrative*, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, dan *Oneself as Another*.

---

[14] Mulai awal penulisan riwayat hidup dan karya-karya Ricoeur ini, lihat Paul Ricoeur (1981), hlm. 2-4 dan K. Bertens (1996), hlm. 254-278. Secara lengkap mengenai bibliografi Ricoeur dipaparkan oleh Reagan (1979), hlm. 180-194.

[15] Lihat K. Bertens mengkategorikan pemikiran filosofis Paul Ricoeur ke dalam dua cabang filsafat, yaitu "filsafat kehendak" dan "menuju filsafat bahasa."

1. Filsafat Manusia

Filsafat manusia (*philosophy of human*) merupakan sebuah cabang filsafat yang mencari pemahaman filosofis mengenai keberadaan manusia (*human existence*) melalui analisis terhadap kegiatan-kegiatannya. Filsafat manusia berhubungan dengan asal usul manusia, kebiasan, dan kemampuan, dan sebagainya.[16] Dalam lingkup filsafat manusia ini, Ricoeur membahas filsafat kehendak (*philosophy of the will - philosophie de la volonté*). Dalam filsafat kehendak ada tiga persoalan eksistensi manusia yang diungkapkan, yaitu "yang dikehendaki" dan "yang tidak dikehendaki," "keberhinggaan" dan "kebersalahan," dan "kejahatan."

2. Filsafat Kehendak

Ricoeur menegaskan bahwa filsafat kehendak "merefleksikan dimensi afektif dan kehendak pada eksistensi manusia" (*to reflect upon the affective and volitional dimensions of human existence*). Filsafat kehendak memfokuskan pada persoalan tindakan dan motif, keinginan dan hasrat, kesenangan dan kesakitan. Ia membahas persoalan-persoalan tersebut dari perspektif fenomenologis. Dengan perspektif fenomenologis, ia berusaha menjelaskan fenomena persoalan-persoalan tersebut dan menghubungkannya dengan proses kesadaran subyektif.

Pertama, "yang dikehendaki" (*voluntary*) dijelaskan dan dipahami oleh Ricoeur dengan menjelaskan dan memahami "yang tidak dikehendaki" (*involuntary*) dalam karyanya *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Dalam menjelaskan kehendak manusia dengan fenomenologi, Ricoeur mengikuti pemikiran fenomenologi Husserl, untuk membedakan pemikiran-nya dari pemikir eksistensialis, dan menegaskan bahwa "fenomenologi harus struktural".[17] Ia membuka struktur dasar

---

[16] Lihat Robert J. Kreyche, *First Philosophy: An Introduction Text in Metaphysics* (New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1961), hlm. 16.

[17] Lihat Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology* (trans.) Edward G. Ballard and Lester E. Embree (Evanston: Northwestern University Press, 1967a), hlm. 215.

terhadap kehendak pada tingkat "kemungkinan esensial" (*essential possibility*), yaitu struktur kehendak yang timbal-balik antara yang dikehendaki dan yang tidak dikehendaki. Dengan adanya dualisme itu, ia mencari *eidos* (hakikat) pada diri manusia.

Melalui analisis yang mendalam, Ricoeur menemukan bahwa "dalam tindakan kehendak kesadaran melekat pada unsur yang tidak dikehendaki" (*in the act of willing, consciousness to the elements of involuntary life*). Tindakan manusia itu tampak pada waktu ia berkehendak "*I will*." Dapat dikatakan bahwa *will* ini sejajar dengan *cogito* dalam pengertian Descartes. Sedangkan, untuk menjelaskan yang tidak dikehendaki, Ricoeur menggunakan metode "partisipasi eksistensialis" Marcel dalam menganalisis tubuh (*body*) karena metode fenomenologi sudah tidak memadai lagi. Dengan metode ini, Ricoeur mengatakan bahwa penyatuan kesadaran ke dalam tubuh dan tubuh dalam kesadaran diperlukan. Dengan cara itu, yang tidak dikehendaki melekat pada yang dikehendaki. Yang dikehendaki diinterpretasikan sebagai kebebasan (*freedom*), sedangkan yang tidak dikehendaki diinterpretasikan sebagai keniscayaan (*nature*). Menurutnya, "kebebasan (yang dikehendaki) itu bersifat manusiawi dan *tidak* Ilahi".[18]

Kedua, keberhinggaan dan kebersalahan (*finitude and gulit*). Persoalan itu dianalisis secara kritis oleh Ricoeur ketika membahas karyanya *Fallible Man: Philosophy of the Will*. Dalam karyanya itu, ia mengatakan bahwa manusia yang dapat salah merupakan "ciri eksistensi manusia sebagai sumber kejahatan" (*feature of human existence which constitutes the locus of evil*). Kebersalahan tersebut terletak pada usaha manusia yang tidak pernah berhasil untuk mendamaikan keberhinggaan dan ketidakberhinggaan. Kebersalahan merupakan kelemahan (*fragility*) konstitusional yang memasuki struktur dasar kehendak, sehingga manusia dimasuki kejahatan.[19]

---

[18] Lihat Ricoeur, *Freedom and Nature,* hlm. 486.
[19] Lihat Ricoeur, *Fallible Man,* hlm. xvi.

Ketiga, kejahatan (*evil*). Ricoeur membahas persoalan kejahatan pada eksistensi manusia di dalam karyanya *The Symbolism of Evil*. Ia memperlihatkan bagaimana pengakuan kejahatan manusia dalam kesadaran religius, bukan pada tataran filsafat.[20] Dalam menjelaskan kejahatan itu Ricoeur menggunakan metode hermeneutika, karena metode fenomenologi tidak cukup memadai. Untuk itu, ia merefleksikan kejahatan melalui hermeneutika simbol dan mitos. Ada tiga simbol yang digunakan untuk memahami kejahatan pada manusia, yaitu noda (*stain*), dosa (*sin*), dan kebersalahan (*guilt*).

Dalam simbol noda kejahatan dipahami sebagai sesuatu yang kotor (*impurity*) yang datang dari luar dan secara magis menimpa pada manusia. Kejahatan tersebut merupakan kejadian obyektif, yang tidak sengaja menular (*infection*) pada manusia. Dalam bahasa simbol, noda ini dapat dikatakan sebagai sesuatu tabu.[21] Dalam simbol dosa kejahatan ditandai sebagai keterputusan pada hubungan manusia dengan Tuhan. Misalnya, agama Israil diilhami dengan keyakinan bahwa manusia tidak dapat melihat Tuhan tanpa berdoa, Moses pada Horeb, dan Isaiah dalam Gereja. Dosa dipahami sebagai ketiadaan (*nothingness*).[22]

Pada simbol ketiga, yaitu simbol kebersalahan (*symbol of guilt*). Dalam simbol kebersalahan kejahatan dimaknai sebagai suatu pengkhiatan terhadap hakikat diri sendiri yang sebenarnya. Kebersalahan tidak sinonim dengan salah (*fault*). Misalnya, orang yang saleh meninggalkan peraturan-peraturan Tuhan.[23] Dalam memahami kejahatan, simbol noda, dosa, dan kebersalahan merupakan simbol primer.

---

[20] Lihat Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (trans.) Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1967b), hlm. 3-5.
[21] *Ibid.*, hlm. 35-36.
[22] *Ibid.*, hlm. 63.
[23] *Ibid.*, hlm. 100-101.

Kejahatan juga dapat dipahami dengan mitos. Mitos merupakan simbol sekunder. Ricoeur menyebutkan ada empat mitos yang berhubungan dengan kejahatan, yaitu mitos kosmos, mitos tragis, mitos Adam, dan mitos Orfis. *Pertama*, dalam mitos kosmos (*myth of cosmos*) kejahatan ditandai dengan *chaos* pada asal mulanya (*chaos is anterior to order and the principle of evil is primordial*). Sebaliknnya, keselamatan ditandai dengan penciptaan dunia (*the creation of the world follow upon the salvation of the gods*). Misalnya, pada mitos Babilonia yang tertulis dalam *Babylonian epic* tentang drama penciptaan yang dikenal *Enuma elish*. Dalam epik Babilonia dunia diciptakan dengan kemenangan dewa Marduk atas Tiamat. Tiamat itu disimbolkan dengan *chaos*, sehingga kemenangan dewa Marduk yang mengatasi *chaos* melahirkan *cosmos* yang disimbolkan dengan keselamatan.[24]

Kedua, mitos tragis (*tragic myth*). Tragis yang dimaksud adalah tragedi Yunani (*Greek tragedy*). Untuk memahami mitos tragis, diperlukan sebuah kepercyaan dalam diri sendiri bahwa pengalaman tragis Yunani itu bukan sebagai kasus tragedi tertentu, seperti yang dilakukan Max Scheler dalam karyanya *Le Phénomène du tragique*, yaitu:

> *Although he proposes to go from the essence to the example, the problem here is not to prove but to "make see," to show; Greek tragedy is the most advantageous place for getting "the perception of phenomenon itself.*[25]

> (Walaupun dia bermaksud memahami esensi tragis, di sini persoalan tidak untuk membuktikan akan tetapi untuk "memandang," untuk menunjukkan; tragedi Yunani sebagai tempat yang lebih berkembang bagi "persepsi fenomena dirinya").

Dalam pandangan tragis, eksistensi manusia disimbolkan sebagai asal usul kejahatan. Misalnya, dewa dalam tragedi Yunani

---

[24] *Ibid.*, hlm. 175-179.
[25] *Ibid.*, hlm. 212.

itu dikenal dengan *Moire* (takdir). Dewa itu mengakibatkan manusia menjadi bersalah dan terkutuk karena manusia bersalah. Dapat dipahami bahwa kejahatan adalah takdir yang menimpa manusia karena ketidaktahuan, sehingga manusia yang melakukan kejahatan lebih merupakan korban daripada penjahat. Misalnya juga, dalam tragedi Oidipus (*tragedy of Oedipus*) dikatakan bahwa ia tidak mengetahui dan tidak menghendaki apa yang telah dilakukannya ketika ia membunuh ayahnya dan menikahi ibunya, sehingga kekotoran yang menimpa dirinya bukan karena perbutannya, melainkan karena kutukan yang telah ditakdirkan kepadanya.[26]

Ketiga, mitos Adam (*Adamic myth*). Mitos Adam adalah mitos antropologis *par excellence* Manusia (*Man*). Misalnya, dalam Kitab Kejadian, Adam disimbolkan sebagai "asal usul kejahatan" (*the origin of evil*) atau "dosa awal mula" (*original sin*), sehingga segala sesuatu yang kacau di dalam dunia karena Adam.[27] Dengan memahami mitos Adam ini, Tuhan adalah Allah yang Tersembunyi (*God is Deus Absconditus*), karena manusia yang selalu menderita tak bisa bebas dipahami sebagai hukuman (*chastisement*).[28]

Keempat, mitos Orfis (*Orphic myth*). Menurut Ricoeur, mitos Orfis tersebut mengembangkan "aspek luar yang tampak (jiwa) pada penggodaan dan cobaan untuk membuatnya tetap bersama dengan 'tubuh,' dipahami sebagai akar yang unik pada semua yang tidak dikehendaki" (*the aspect of the apparent externality of the seduction and tries to make it coincide with the "body," understood as the unique root of all that is involuntary*). Mitos Orfis berasal dari tradisi Yunani, khususnya Neo-Platonisme. Orfis dipahami oleh Ricoeur sama dengan mitos pengasingan (*myth of*

[26] *Ibid.,* hlm. 221.
[27] *Ibid.,* hlm. 273.
[28] *Ibid.,* hlm. 322.

exile).[29] Misalnya, dalam simbolisme Hebrew mitos Orfis dipahami sebagai pengasingan dan kembalinya kepada Raja adalah pengasingan dan kembalinya pada "jiwa" (*soul*). Dalam memahami kejahatan manusia, mitos Orfis dapat diinterpretasikan bahwa manusia telah jatuh karena jiwa dihubungkan dengan tubuh, sehingga kejahatan manusia semakin bertambah akan pembebasan (yang dikehendaki).[30]

Melalui hermeneutika, mitos-mitos di atas mempunyai tiga fungsi. *Pertama*, mitos memberikan suatu universalitas konkret tentang kejahatan bagi manusia, seperti dikatakan Ricoer bahwa:

> *The myth of evil is to embrace mankind as a whole in one ideal history. By means of a time that represents all times, "man" is manifested as a concrete universal. Adam signifies man*.[31]
>
> (Mitos kejahatan itu mencakup manusia sebagai keseluruhan dalam satu sejarah idealis. Maksudnya, pada waktu itu merepresentasikan keseluruhan waktu, 'manusa' dimanifestasikan sebagai universalitas konkret. Adam disimbolkan sebagai manusia).

Kedua, mitos membawa orientasi dan ketegangan dramatis dalam kehidupan manusia dengan cerita mengenai awal mula dan akhir kejahatan itu yang berhubungan dengan kekacauan dan keselamatan. Sebagaimana dikatakan oleh Ricoeur bahwa:

> *The universality of man, manifested through the myths, gets its concrete character from the* movement *which is introduced into human experience by narrative; in recounting the* Beginning *and the* End *of fault, the myth confers upon this experience an orientation, a character, a tension*.[32]
>
> (Universalitas manusia yang dimanifestasikan melalui mitos memperoleh karakter konkret dari *gerakan* yang diawali di dalam

[29] *Ibid*., hlm. 330-331.
[30] *Ibid*., hlm. 331-332.
[31] *Ibid*., hlm. 162.
[32] *Ibid*., hlm. 163.

> pengalaman manusia dengan cerita; dalam menceritakan *Awal mula* dan *Akhir* tentang kesalahan mitos ini memberikan pengalaman orientasi, karakter dan ketegangan).

Ketiga, bentuk cerita mitos menjelaskan peralihan keadaan manusia dari yang tak berdosa menuju manusia yang penuh noda, dosa, dan kebersalahan. Sesuai dengan apa yang dikatakan Ricoeur bahwa:

> *Still more fundamentally, the myth tries to get at the enigma of human existence, namely, the discordance between the fundamental reality–state of innocence, status of a creature, essential being–and the actual modality of man, as defiled, sinful, guilty*.[33]

> (Secara lebih fundamental mitos menjelaskan *enigma* eksistensi manusia yang disebut pertentangan antara realitas fundamental-keadaan awal manusia yang tidak berdosa, keadaan penciptaan, manusia yang esensial-dan kini manusia secara aktual penuh noda, dosa, dan kebersalahan).

3. Filsafat Bahasa

Filsafat bahasa (*philosophy of language*) merupakan sebuah disiplin ilmu yang pada dasarnya sudah dikenal sejak Wilhelm von Humboldt yang telah menetapkan justifikasi bahasa pada hubungan manusia dengan dunia.[34] Filsafat bahasa adalah salah satu cabang filsafat yang berkembang pada Abad ke-20 ketika para filsuf menyadari banyak masalah-masalah dan konsep-konsep filsafat baru yang dapat dijelaskan dengan analisis bahasa. Filsafat bahasa membahas, menganalisis, dan mencari hakikat dari obyek material filsafat.[35] Filsafat bahasa dalam pengertian itu harus

---

[33] *Ibid*.

[34] Lihat Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, (trans.) Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991), hlm. 149.

[35] Lihat Steven Davis, *Philosophy and Language* (United States of America: The Bobbs Merril Company, Inc., 1976), hlm. 5.

dibedakan dengan filsafat analitika bahasa, karena filsafat analitika bahasa hanya sebagai alat analisis masalah-masalah dan konsep-konsep filsafat saja tetapi tidak mencari hakikatnya.

Ricoeur sudah mulai memasuki ruang filsafat bahasa sejak menjelaskan kejahatan pada eksistensi melalui metode hermeneutika mengenai simbol-simbol dan mitos-mitos. Pada karya-karya selanjutnya, ia lebih membahas masalah-masalah dan konsep-konsep filsafat melalui bahasa. Ricoeur sendiri telah mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang berbahasa (*man is language*). Maksudnya, bahasa merupakan syarat utama pengalaman manusia. Dalam kenyataannya manusia mengungkapkan dirinya sendiri melalui bahasa. Manusia juga memahami dirinya sendiri atau sesuatu yang lain melalui bahasa. Perubahan perhatian pemikiran filosofis Ricoeur dari filsafat manusia yang mementingkan metode fenomenologi dan eksistensialis ke filsafat bahasa, karena pengaruh strukturalisme Ferdinand de Saussure mengenai sistem linguistik.

4. Hermeneutika

Hermeneutika didefinisikan oleh Ricoeur, dalam *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, sebagai teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi teks (*the theory of the operations of understanding in their relation to the interpretation of texts*).[36] Definisi tersebut merupakan pengertian hermeneutika yang dimaksud secara kritis dan tegas oleh Ricoeur, karena terlalu sempit jika dalam karyanya *The Symbolism and Evil* dan *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, hermeneutika didefinisikan sebagai interpretasi terhadap simbol-simbol.[37]

Ricoeur memperluas definisi tersebut dengan lebih memperhatikan kepada "teks." Teks sebagai penghubung antara

[36] Lihat Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, hlm. 53.
[37] Lihat Ricoeur, *Interpretation Theory,* hlm. 17.

tanda dan simbol yang dapat membatasi ruang lingkup hermeneutika karena budaya oral (*speech*) yang dapat dipersempit. Dalam konteks tersebut hermeneutika hanya berhubungan dengan kata-kata yang tertulis sebagai pengganti kata-kata yang diucapkan. Ricoeur menegaskan bahwa definisi yang tidak terlalu luas seperti itu justru memiliki intensitas.[38]

Dengan definisi tersebut, Ricoeur mengatakan bahwa tugas hermeneutika adalah menjaga perluasan maksud hermeneutika yang berkembang, seperti hermeneutika tertentu yang digabungkan ke dalam hermeneutika umum. Gerakan *deregionalisasi* ini tidak dapat ditekankan sampai akhir, kecuali kalau pada saat yang sama perhatian hermeneutika epistemologis secara benar–untuk mencapai status ilmiah–ditangguhkan pada pra-anggapan ontologis di mana pemahaman berhenti menampakan sebagai mode pengetahuan yang sederhana karena menjadi cara mengada dan cara menjadi *beings* dan *to being*. Gerakan *deregionalisasi* digabungkan dengan gerakan *radikalisasi* membuat hermeneutika tidak hanya menjadi umum tetapi fundamental.[39]

Tugas hermeneutika tersebut merupakan sebuah garis penghubung dari epistemologi interpretasi (*epistemology of interpretation*) yang dijelaskan oleh Schleiermacher dan Dilthey menuju ontologi pemahaman (*ontology of understanding*) yang dijelaskan oleh Heidegger dan Gadamer. Garis penghubung yang dimaksud adalah:

> *To show that existence arrives at expression, at meaning, and at reflection only through the continual exegesis of all the significations that come to light in the world of culture.*[40]

---

[38] Lihat Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 193.
[39] Lihat Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, hlm. 54.
[40] Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (ed.) Don Ihde (Evanston: Northwester University Press, 1974), hlm. 22.

> (Untuk menunjukkan bahwa eksistensi dapat sampai pada ekspresi, makna, dan refleksi hanya melalui penafsiran terus menerus dari seluruh penandaan yang dijelaskan di dalam dunia budaya).

Hermeneutika Ricoeur tersebut dapat diposisikan setelah pemikiran para filsuf hermeneutika romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial yang dijelaskan dalam bab II dan III. Dengan judul *The Origin of Hermeneutics*, Ricoeur secara eksplisit mengkritik hermeneutika Dilthey pada tahun 1900. Menurutnya, pada masa filsafat positivistis persoalan Dilthey menjadikan *Geisteswissenschaften* sebagai validitas yang seimbang dengan ilmu-ilmu alam. Meletakkan istilah-istilah itu merupakan persoalan epistemologis. Persoalan tersebut merupakan elaborasi kritik pengetahuan historis yang sama solidnya dengan kritik pengetahuan alam yang mensubordinasikan kritik itu dalam bermacam-macam prosedur hermeneutika kuno: hukum-hukum mengenai hubungan internal tekstual, konteks, geografi, etnik, lingkungan sosial, dan sebagainya. Penyelesaian dari persoalan itu hanya dengan melampaui sumber-sumber epistemologis yang ada.[41]

Interpretasi yang dilakukan Dilthey itu membatasi informasi yang ditentukan oleh tulisan (*writing*) hanya pada bidang pemahaman yang lebih luas, memperluas dari satu kehidupan psikis menuju kehidupan psikis yang lain. Dengan mengkritik Dilthey, persoalan hermeneutika harus dipahami dari perspektif psikologis bahwa memahami, bagi *being* yang terbatas, disampaikan ke dalam kehidupan yang lain. Menurut Ricoeur, pemahaman historis mencakup semua paradoks historisitas: bagaimana manusia historis dapat memahami sejarah secara historis?[42]

Sebaliknya, paradoks-paradoks ini mudah kembali kepada pertanyaan yang lebih fundamental, yaitu dalam mengekspresikan dirinya sendiri, bagaimana hidup dapat mengobyektivasikan dirinya sendiri. Dalam mengobyektivasikan dirinya sendiri,

---

[41] *Ibid.*, hlm. 5.
[42] *Ibid.*, hlm. 6.

bagaimana dapat memberi makna-makna yang jelas mampu pada manusia yang digunakan dan dipahami oleh manusia historis yang lain, yang menaklukan situasi historisnya sendiri? Oleh karena itu, persoalan utama hermeneutika bagi Ricoeur adalah:

> *The problem of relationship between force and meaning, between life as the bearer of meaning and the mind as capable of linking meanings into a coherent series*.
>
> (Persolaan hubungan antara kemampuan dan makna, antara hidup sebagai pemberi makna dan pikiran sebagai kemampuan yang menghubungkan makna-makna menjadi rangkaian pemikiran yang koheren).

Jika hidup sebenarnya tidak bermakna, pemahaman menjadi mustahil selamanya. Akan tetapi, agar pemahaman ini ditentukan, tidak perlu membawa kembali kepada kehidupan itu sendiri, seperti logika perkembangan imanen yang Hegel sebut *concept*. Apakah secara diam-diam kita sendiri tidak menetapkan semua sumber filsafat roh (*philosophy of the spirit*) ketika kita merumuskan filsafat hidup? Hal itu merupakan kesulitan utama yang membenarkan pencarian struktur terbaik di dalam bidang fenomenologi. Di samping mengkritisi hermeneutika Dilthey, Ricoeur juga secara cermat dan tegas mengkritisi hermeneutika Schleiermacher, Betti, Heidegger, Bultmann, dan Gadamer ketika menjelaskan interpretasi teks pada bab selanjutnya.

Dalam hermeneutika mengenai simbol Ricoeur mengikuti pemikiran Bultmann dalam persoalan "demitologisasi" dan demistifikasi. Bagi Ricoeur, demitologisasi memperlakukan simbol atau teks sebagai jendela menuju yang sakral. Demistifikasi memperlakukan simbol yang sama (teks Bibel) sebagai kenyataan palsu yang harus dihancurkan. Dengan kata lain, kita meng-interpretasikan simbol dimaksudkan untuk mendapatkan kembali maknanya yang otentik, akan tetapi sekarang tersembunyi.[43]

---

[43] Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory*, hlm. 44.

Dengan interpretasi simbol di atas, Ricoeur menegaskan bahwa tidak ada aturan atau kaidah universal bagi penafsiran, melainkan yang ada teori-teori yang terpisah dan bertentangan yang memfokuskan pada kaidah-kaidah interpretasi. Kaidah-kaidah ini akan dijelaskan bab V mengenai paradigma teks. Pemikiran itu merupakan kritik Ricoeur pada hermeneutika Gadamer dalam universalitas hermeneutika.

Dalam lingkup filsafat bahasa Ricoeur menjelaskan masalah-masalah bahasa yang terarah pada konsep eksistensi manusia, yaitu metafora dan simbol, metafora dan cerita, hermeneutika fenomenologis, serta cerita dan manusia. Pertama, Ricoeur menjelaskan metafora (*metaphor*) dalam karyanya *La métaphore vive. L'ordre philosophique*. Metafora dibahas pada tahap kata, kalimat, dan diskursus. Persoalan metafora kembali dibahas dalam karyanya *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Menurutnya, metafora adalah "puisi dalam miniatur" (*metaphor is a poem in miniature*) yang didasarkan pada pemikiran Monre Beardsley.

Ricoeur membahas metafora itu bersamaan dengan membahas simbol. Ia menjelaskan simbol dalam struktur semantik yang mempunyai makna ganda (*in turn by its semantic structure of having a double-meaning. ... is the case with metaphor*).[44] Dengan menganggap metafora sebagai analisis awal yang mengarahkan kepada simbol, ia akan memperluas teori interpretasi teks.

Dalam metafora itu Ricoeur menjelaskan persoalan makna literal dan figuratif adalah seperti jembatan dalam kalimat tunggal yang saling mempengaruhi lengkap dengan penandaan yang mencirikan karya literer secara keseluruhan. Karya sastra yang dimaksudkan adalah:

---

[44] Lihat Ricoeur, *Interpretation Theory,* hlm. 45.

> *A work of discourse distinguished from every other work of discourse, especially scientific discourse in that it brings an explicit and an implicit meaning in relation*.[45]
>
> (Kerja diskursus yang berbeda dari setiap kerja diskursus lain, khususnya diskursus ilmiah yang membawa makna eksplisit dan implisit ke dalam suatu hubungan).

Dalam tradisi positivisme logis perbedaan tersebut dipandang sebagai perbedaan antara bahasa kognitif dan emotif. Dengan pengaruh tradisi positivis itu kritisisme literer mengubah perbedaan antara bahasa kognitif dan emotif dengan kata denotasi dan konotasi. Perubahan itu memposisikan denotasi adalah kognitif yang merupakan bentuk semantik, sedangkan konotasi adalah emotif merupakan di luar bentuk semantik. Dengan posisi seperti itu, dijelaskan bahwa:

> *The figurative sense of a text, therefore, must be seen as being bereft of any cognitive signification. But is this limitation of cognitive significance to just the denotative aspects of a sentence correct?*[46]
>
> (Makna figuratif pada teks harus dipandang hilang dari segala penandaan kognitif. Tetapi, apakah pembatasan penandaan kognitif terhadap hanya pada aspek denotatif kalimat dapat dibenarkan?)

Bagi Ricoeur, hubungan antara makna literal dan figuratif dalam metafora adalah hubungan yang internal terhadap seluruh penandaan metafora. Hubungan itu akan memperoleh model definisi semantik murni dari sastra yang dapat diterapkan ke dalam setiap tiga kelompok penting: sajak, esai, dan fiksi prosa. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa apa yang dinyatakan oleh sebuah puisi berhubungan dengan apa yang disugestikannya, sebagaimana penandaan utamanya berhubungan dengan penandaan sekundernya di mana kedua penandaan tersebut berada dalam

---

[45] *Ibid.*, hlm. 46.
[46] *Ibid*.

tataran semantik. Sastra adalah penggunaan diskursus di mana beberapa hal dikhususkan pada saat yang bersamaan dan di mana pembaca tidak diharuskan memilih positif dan produktif dari ambiguitas.[47]

Dengan operasi metafora tersebut, Ricoeur mengatakan bahwa interpretasi metaforis mengisyaratkan suatu interpretasi literal yang mendestruksikan dirinya dalam kontradiksi penandaan. Proses destruksi diri yang menentukan jenis kata merupakan perluasan pernyataan makna yang dapat membentuk interpretasi literal bersifat tanpa *sense* secara literal.

Oleh sebab itu, hubungan antara makna literal dan figuratif dalam metafora itu memberikan pedoman yang tepat untuk mengidentifikasikan semantik simbol. Semantik dijelaskan oleh Ricoeur adalah:

> *The ones that relate every form of symbol to a language, thereby assuring the unity of symbols despite their being dispersed among the numerous places where they emerge or appear. … The symbol, in effect, only gives rise to thought if it first gives rise to speech. Metaphor is the appropriate reagent to bring to light this aspect of symbols that has an affinity for language*.[48]

> (Sesuatu yang menghubungan simbol dengan bahasa untuk meyakinkan keutuhan simbol yang berbeda dari keragamannya di antara tempat yang banyak di mana simbol itu muncul... Oleh karenanya simbol hanya memberikan kemunculan pemikiran apabila simbol pertama memberi kemunculan pada pembicaraan. Metafora merupakan reaksi yang tepat yang akan membawa aspek simbol menjadi lebih berarti yang memiliki keterbatasan pada bahasa).

Kelebihan penandaan dalam simbol pun dapat dipertentangkan dengan penandaan literal, tetapi hanya pada kondisi ketika mempertentangkan dua interpretasi pada saat yang sama. Menurutnya:

---

[47] *Ibid*., hlm. 47.
[48] *Ibid*., hlm. 54-55.

> *Only for an interpretation are there two levels of signification since it is the recognation of the literal meaning that allows us to see that a symbol still contains more meaning.*[49]
>
> (Hanya pada interpretasi ada dua tahap penandaan, karena interpretasi yang merupakan rekognisi makna literal memungkinkan untuk melihat bahwa simbol masih memiliki makna yang lebih banyak).

Dengan pengertian simbol di atas, *surplus of meaning* dalam teks itu merupakan sisa (*residue*) interpretasi literal. Tak bisa diingkari bahwa simbol memberikan kemunculan penafsiran yang terus menerus. Oleh karena itu, Ricoeur memberi definisi simbol sebagai:

> *Any structure of signification in which a direct, primary, literal meaning designates, in addition, another meaning which is indirect, secondary, and figurative and which can be apprehended only through the first.*[50]
>
> (Struktur penandaan yang di dalamnya makna langsung, pokok atau literal menunjuk kepada, sebagai tambahan, makna lain yang tidak langsung, sekunder dan figuratif dan yang dapat dipahami hanya melalui yang pertama).

Dengan kata lain, simbol senantiasa menyembunyikan maksud ganda (*le symbole recèle dans sa visée une intentionalité dauble*). Dengan adanya makna yang berbeda itu, akan berimplikasi pada konsep interpretasi. Ricoeur mengatakan bahwa interpretasi adalah:

> *The work of thought which consist in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning, in unfolding the levels of meaning implied in the literal meaning.*[51]

---

[49] *Ibid*., hlm. 55.
[50] Ricoeur, *The Conflict of Interpretations,* hlm. 12-13.
[51] *Ibid*., hlm. 13.

> (Kerja pemikiran yang berisi menguraikan makna yang tersembunyi dalam makna yang tampak, mengungkapkan tahapan makna yang terkandung di dalam makna literal).

Kedua, metafora dan cerita. Dengan penjelasan metafora di atas, Ricoeur membahas masalah waktu (*time–temps*) dalam karyanya *Temps et récit. L'intrique et le récit historique*, jilid I; *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction*, jilid, II; dan *Temps et récit. Le temps reconté*, jilid III. Dalam hubungannya dengan metafora waktu adalah sesuatu yang menyatukan semua bentuk dan jenis cerita (*narrative–récit*). Menurutnya, "semua yang diceritakan berlangsung dalam waktu, memakan waktu, berjalan secara temporal; dan apa saja yang mengenal perkembangan dalam waktu, bisa diceritakan. Barangkali dapat dikatakan bahwa tiap-tiap proses temporal baru dikenal sebagai temporal, sejauh dengan salah satu cara bisa diceritakan".[52]

Ketiga, hermeneutika. Ricoeur membahas tentang hermeneutika dalam lima karyanya, yaitu; *De l'interprétation: Essai sur Freud*; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*; *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*; dan *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Misalnya, dalam karyanya *De l'interprétation: Essai sur Freud* Ricoeur menggunakan hermeneutika untuk menginterpretasikan mimpi sebagai teks, teks yang dipenuhi dengan makna simbolik pada hasrat dalam psikoanalisis Freud. Melalui refleksi filosofis dalam hermeneutika Ricoeur, kita dapat menemukan bahwa makna eksistensi sebagai hasrat (*existence as desire*) yang dicari melalui konsep arkeologi subjek.

Pada empat karyanya *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*; *Interpretation Theory: Discourse and the*

---

[52] Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, hlm. 10.

Surplus of Meaning; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*; dan *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Ricoeur lebih memfokuskan pada masalah interpretasi teks dalam hermeneutika. Hermeneutika fenomenologis Ricoeur sebagai pembeda dari pendahulunya dibahas dalam dua karyanya *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* dan *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* dengan judul *Existence and Hermeneutics*. Lebih dalam, masalah interpretasi teks dan hermeneutika fenomenologis akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Keempat, dalam karyanya yang terakhir *Onself as Another* Ricoeur menganalisis kedirian manusia melalui metode hermeneutika. Dalam karyanya itu ia mencari hakikat manusia melalui bahasa dengan empat pertanyaan, yaitu: 1) Siapa yang berbicara?; 2) Siapa yang bertindak?; 3) Siapa yang menceritakan; dan 4) Siapa merupakan subyek moral dari tanggung jawab? Pertanyaan-pertanyaan itu menjelaskan identitas manusia dalam perspektif narativitas.[53] []

[53] Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis* (Jakarta: Gramedia, 1996), jilid II, hlm. 278.

BAB VI
INTERPRETASI TEKS PAUL RICOEUR

Konsep interpretasi teks harus dibedakan dengan konsep interpretasi terhadap simbol dan mitos. Atas dasar pengertian hermeneutikanya bahwa teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi teks, interpretasi teks Ricoeur dapat dijelaskan secara terperinci dan mendalam. Dalam pembahasan sebelumnya, interpretasi terhadap simbol dan mitos dimaksud sebagai "kerja pemikiran yang berisi menguraikan makna yang tersembunyi dalam makna yang tampak atau menyingkapkan tahapan makna yang terkandung di dalam makna literal." Dalam pembahasan bab ini "interpretasi teks" dimaksud adalah "sebuah pembacaan makna yang tersembunyi di dalam teks yang mengandung makna yang tampak (*a reading of the hidden meaning inside the text of the apparent meaning*).[1] Pengoperasian pemahaman dilakukan di dalam "lingkaran hermeneutis" (*hermeneutic arch–arc hermeneutique*) [2].

---

[1] Lihat Ricoeur, *The Conflict of Interpretations,* hlm. 22.

[2] *Hermeneutic arch – arc hermeneutique* dapat dipahami sebagai penempatan kembali penjelasan dan interpretasi dengan konsep global yang menyatukan penjelasan dan pemahaman dalam pembacaan teks untuk dapat menemukan makna dan *sense*-nya. *Hermeneutic arch* Ricoeur ini harus dibedakan dengan "*hermeneutical circle*" dalam hermeneutika Romantis dan "*hermeneutic circle*" dalam hermeneutika ontologis-eksistensial. *Hermeneutical circle* dipahami sebagai

Di dalam pembahasan interpretasi teks hermeneutika dijelaskan secara khusus sebagai karakteristik dari hermeneutika Ricoeur. Interpretasi teks Ricoeur dapat dijelaskan dengan memahami apa itu teks (*what is text*), apa itu distansiasi (*what is distanciation*) dan apa itu pemahaman (*what is understanding*). Untuk memahami interpretasi teks tersebut, hermeneutika fenomenologis Ricoeur dijelaskan sebagai bentuk pengoperasian pemahaman.

A. Teks

Dalam menjelaskan interpretasi teks, Ricoeur mendefinisikan teks (*text*) secara kritis dan mendalam, yaitu "suatu diskursus yang difiksasi dengan tulisan. Menurut definisi ini, fiksasi dengan tulisan merupakan ketentuan teks itu sendiri" (*any discourse fixed by writing. According to this definition, fixation by writing is constitutive of the text itself*).[3] Berpijak pada definisi itu, Ricoeur memberikan penjelasan tentang bahasa sebagai diskursus.

Persoalan bahasa bukan masalah baru, akan tetapi merupakan masalah klasik. Pada masa Yunani kuno, Plato, dalam karyanya *Cratylus*, telah memperlihatkan bahwa masalah kebenaran (*truth*) dari kata-kata atau nama-nama yang terpisah tetap tidak dapat dipastikan, karena penamaan tidak dapat menghapus kekuatan atau fungsi berbicara. *Logos* bahasa setidaknya memberikan satu nama dan satu kata kerja. Keterjalinan dua kata merupakan bagian pertama dari bahasa dan pemikiran. Bahkan, hanya bagian itu pun dapat memunculkan klaim

---

alat metodologis dalam interpretasi yang mempertimbangkan semua aspek yang berhubungan dengannya. Sedangkan, *hermeneutic circle* dapat dipahami sebagai kondisi pemahaman ontologis; secara umum hasil dari komunitas yang mengikat kita dengan tradisi, dan secara khusus objek penjelasan kita; menghubungan antara keberakhiran dan universalitas, dan antara teori dan praktik. Lihat Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* hlm. 267.

[3] Lihat Ricoeur, *From Text to Action,* hlm. 106.

kebenaran, sehingga masih harus dipastikan dalam setiap kasusnya. Ini adalah masalah klasik yang memberikan diskursus mengenai kesalahan dan kebenaran (*error and truth*) sebagai afeksi diskursus: dua tanda dasar (kata benda dan kata kerja) yang saling terjalin dalam bentuk sintesis di balik kata-kata itu.[4]

Dalam lingusitik modern, masalah diskursus menjadi masalah yang orisinil karena diskursus dapat dipertentangkan dengan istilah kontradiktif yang tidak dikenal oleh filsuf-filsuf Yunani kuno. Istilah kontradiktif itu adalah aturan linguistik yang memberikan struktur tertentu pada sistem linguistik yang diketahui sebagai keragaman bahasa yang diungkapkan oleh komunitas bahasa yang berbeda. Di dalam bahasa masalah struktur dan sistem itu adalah masalah lama. Pada masa kontemporer ini, yang harus diperhatikan dalam bahasa adalah penggunaan bahasa (*language usage*).

Dalam konteks semantik[5] linguistik, diskursus dikatakan oleh Ricoeur sebagai:

> *That is either spoken or written. … Discourse is the counterpart of what linguists call language systems or linguistic codes. Discourse is language-event or linguistic usage*.[6]
>
> (Sesuatu, baik yang terucap maupun yang tertulis. Jadi, diskursus adalah yang berkaitan dengan apa linguistik sebut sistem bahasa atau kode linguistik. Diskursus adalah peristiwa bahasa atau penggunaan linguistik).

Apa yang terucap atau tertulis mempunyai makna lebih dari satu (*surplus meaning*) jika dihubungkan dengan konteks yang

---

[4] Lihat Ricoeur, *Interpretation Theory*, hlm. 1.

[5] Paul Ricoeur membedakan antara arti *semiotics* dan *semantics*. Semiotik adalah ilmu tentang tanda, bersifat formal sampai batas disosiasi bahasa ke dalam bagian-bagian pokoknya. Sedangkan, semantik adalah ilmu tentang kalimat, langsung fokus pada konsep makna (yang dalam tahapan ini sinonim dengan *meaning* [makna]). Pembedaan ini membutuhkan penjelasan yang sofistikatif karena keberadaan semiotik sebagai *counterpart* semantik (Ricoeur, 1976: 8).

[6] Lihat Ricoeur, *From Text to Action,* hlm. 145.

berbeda. Ricoeur menyebut karakteristik itu dengan kata "polisemi" (*polysemy*), yaitu ciri-ciri di mana kata-kata kita memiliki lebih dari satu makna ketika menggunakannya dalam konteks yang berbeda (*the feature by which our words have more than one meaning when considered outside their use in a determine context*).[7]

Lebih dalam, diskursus dibahas dengan analisis struktur semantik yang dihubungkan dengan pemikiran Ferdinand de Saussure dalam karyanya *Cours de linguistique général*, tokoh strukturalisme. Dengan mengikuti Saussure, Ricoeur menegaskan bahwa:

> *By speech (parole) we understand the realization of language (langue) in an event of discourse, then each text in the same position as speech with respect to language. Moreover, writing as an institution is subsequent to speech and seems merely to fix in linear script all the articulations that have already appeared orally*.[8]
>
> (Dengan ucapan (*parole*), kita memahami realisasi bahasa (*langue*) dalam peristiwa diskursus, kemudian setiap teks dalam posisi yang sama sebagai ucapan yang tertuju pada bahasa. Selain itu, tulisan sebagai institusi merupakan akibat dari ucapan dan tampak hanya fiks dalam naskah yang seluruh artikulasinya telah tampak secara lisan).

Pada *parole* bahasa dipahami sebagai ucapan yang dibedakan dari *langue*[9] oleh sejumlah sifat: disadari secara temporal, mengacu-kepada-diri-sendiri, terarah kepada sesuatu, yaitu

---

[7] *Ibid*., hlm. 54.
[8] *Ibid*., hlm. 54.
[9] *Langue* adalah tanda atau aturan yang didasarkan pada setiap ucapan yang menghasilkan *parole* sebagai suatu pesan khusus. Pesan dan tanda menunjukkan perbedaan dalam hubungannya dengan waktu. Pesan merupakan peristiwa temporal dari serangkaian peristiwa yang membutuhkan dimensi waktu diakronis (*diachronic dimension of time*). Sedangkan, tanda hanya berada dalam waktu sebagai bentuk unsur yang serentak, yaitu suatu sistem yang sinkronis (*synchronic system*) (Ricoeur, 1976: 3).

mengacu kepada dunia di luarnya, dan bertujuan meraih sasaran (*addressee*). Tentu saja, orang dapat membedakan di dalam ucapan antara diskursus-diskursus yang diucapkan dan yang tertulis tergantung pada cara sifat-sifat tersebut teraktualisasikan. Teks hanya dapat dipahami sebagai *parole* dengan mematuhi aturan *langue*.

Diskursus dipandang sebagai peristiwa atau proposisi, yaitu pertama, sebagai suatu fungsi predikatif yang dikombinasikan oleh identifikasi. Kedua, sebagai suatu yang abstrak, yang tergantung pada keseluruhan konkret yang merupakan kesatuan dialektis antara peristiwa dan makna (*dialectical unity of the event and meaning*) dalam kalimat. Penentuan dialektis diskursus dapat dipahami dengan pendekatan psikologis atau eksistensial yang akan mengarahkan peran fungsi, polarisasi identifikasi singular dan predikat universal.[10]

Dengan pemikiran tersebut, Ricoeur membangun empat paradigma teks (*paradigm of text*), yaitu: (a) pertama, "diskursus selalu direalisasikan secara temporal dan dalam waktu, sedangkan sistem bahasa itu virtual dan ke luar dari waktu" (*discourse is always realized temporally and in the present, whereas the language system is virtual and outside of time*).[11] Pada paradigma pertama ini, Ricoeur membedakan antara ucapan dan tulisan. Tulisan (*writing*) merepresentasikan fiksasi makna yang menganggap pembicaraan (*speaking*) lebih penting daripada tindakan ucapan (*speech act*).

Ricoeur mengilustrasikan tulisan tersebut dengan mengikuti pemikiran Austin dan Searle tentang teori tindakan ucapan, misalnya janji-janji yang mengimplikasikan adanya komitmen khusus dari pembicara yang melakukan apa yang dikatakan. Ia menunjukkan bagaimana *locutionary act*, *illocutionary act* dan

[10] Lihat Ricoeur, *Interpretation Theory*, hlm. 11.
[11] Lihat Ricoeur, *From Text to Action,* hlm. 145.

perlucutionary act dapat hilang jika makna terkait dengan tulisan. Menurutnya, hal itu berhubungan dengan:

> *The locutionary act exteriorizes itself in the sentence. ... The illocutionary act can also be exteriorized through grammatical paradigms (indicative, imperative, and subjunctive modes, and other procedures expressive of the illocutionary force). ... The perlocutionary action is...by direct influence upon the emotions and the affective dispositions*.[12]

> (Tindakan *locutionary* menghilang dirinya dalam kalimat. ...Tindakan *illocutionary* dapat juga menghilang melalui paradigma-paradigma (mode indikatif, imperatif, dan subjungtif, serta prosedur-prosedur lain yang mengekspresikan kekuatan *illocutionary)*. ...Tindakan *perlocutionary* dengan langsung mempengaruhi pada emosi-emosi dan watak-watak afektif).

Tindakan mengatakan sesuatu itu sendiri (*locutionary act*) dapat diasimilasikan pada pola peristiwa yang didasarkan pada dialektika peristiwa dan makna. Tindakan itu juga dapat memungkinkan aturan-aturan semantik yang diperlihatkan oleh struktur kalimat: kata kerja harus menjadi indikator orang pertama. Hal-hal performatif itu hanya merupakan kasus partikular dari gambaran umum yang ditampakkan oleh setiap tahapan tindakan mengatakan, baik berupa perintah, keinginan, pertanyaan, peringatan, atau pernyataan.

Tindakan melakukan sesuatu yang dikatakan (*illocutionary act*) adalah apa yang membedakan janji dari sekedar suatu perintah, keinginan dan pertanyaan. Kekuatan tindakan *illocutionary* menampakkan dialektika peristiwa dan makna. Dalam setiap kejadian *grammar* khusus berhubungan dengan tujuan tertentu di mana tindakan *illocutionary* mengekspresikan kekuatan. Apa yang diperlihatkan dalam istilah-istilah psikologis, seperti meyakini, ingin, dan hasrat dikembangkan dengan

[12] *Ibid.*, hlm. 148.

eksistensi semantik yang sesuai dengan keterjalinan antara teknik-teknik gramatikal dan tindakan *illocutionary*.

Dampak dari perkatan itu (*perlocutionary act*) adalah apa yang ingin kita lakukan dengan berbicara, seperti rasa takut, rasa tergoda, keyakinan. Tindakan *perlocutionary* merupakan aspek yang dapat dikomunikasikan dari tindakan berbicara. Fungsi *perlocutionary* adalah dapat dikomunikasikan karena bukan tindakan intensional, mengandung maksud rekognisi pada pendengar daripada bentuk stimulus yang menghasilkan respons dalam makna perilaku. Fungsi *perlocutionary* lebih membantu untuk mengidentifikasikan jalinan antara karakter tindakan dan karakter refleksi bahasa.[13]

(b) Paradigma teks kedua, yaitu: dengan diskursus tertulis, maksud pengarang dan makna teks berhenti menyesuaikan. Disosiasi makna verbal pada teks dan maksud mental ini secara nyata tergantikan pada inskripsi diskursus. Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa teks selalu berusaha keluar dari cakrawala pengarang (*horizon of author*), sehingga makna teks tidak lagi berhubungan dengan psikologi maksud pengarang. Sebagaimana, dikatakan Ricoeur bahwa:

> *Text's career escapes the finite horizon lived by its author. What the text says now matters more then what the author meant to say, and very exegesis unfolds its procedures within the circumference of a meaning that has broken its moorings to the psychology of its author.*[14]
>
> (Teks selalu berusaha keluar dari tataran pemahaman pengarang. Apa yang dikatakan teks sekarang lebih berarti daripada apa maksud yang dikatakan pengarang, dan setiap penafsiran mengikuti prosedur-prosedurnya dalam lingkaran makna yang tidak lagi berhubungan dengan psikologi pengarang).

---

[13] Lihat Ricoeur, *Interpretation Theory,* hlm. 14-18.
[14] Lihat Ricoeur, *From Text to Action,* hlm. 148.

(c) Paradigma teks ketiga dapat dipahami bahwa diskursus itu apa yang menunjukkan pada dunia. Dengan kata lain, teks membebaskan maknanya dari pengawasan maksud mental, membebaskan referensinya dari batas-batas referensi ostensif. Bagi kita, dunia itu bagian dari referensi yang dibuka oleh teks.

Pada paradigma ketiga itu teks membebaskan dari referensi ostensif (*ostensive reference*) yang diucapkan dengan membuka *being-in-the-world* yang baru. Referensi ostensif adalah referensi yang menunjukkan pada sesuatu yang langsung.[15] Dengan kata lain, dengan menampakkan referensi-referensi[16] non-ostensif (*non-ostensive references*), teks membebaskan makna dari situasi yang dialogis. Dalam pandangan tersebut Ricoeur mengikuti analisis pemahaman (*verstehen*) Heidegger dalam *Sein und Zeit* bahwa:

---

[15] Dalam logika Aristoteles istilah *ostensive* digunakan di dalam *ostensive syllogism* atau *ostensive proof* sebagai lawan dari *indirect proof*. Dengan kata lain, ostensif diterapkan untuk menunjukkan pembuktian langsung (*direct proof*). Begitu juga, istilah *ostensive* dapat digunakan di dalam menjelaskan *ostensive definition*. Dalam menjelaskan definisi ostensif diterapkan untuk menunjukkan sesuatu secara langsung. Misalnya, mendefinisikan secara ostensif tentang anjing, dengan cara menunjukkan langsung pada anjing (*a dog*) dan mengatakan "itu anjing" (*that is a dog*) (Iannone, 2001: 143, 316).

[16] Referensi dapat dipahami melalui penjelasan makna sebagai *sense* dan *referensi*. Dalam diskursus ada dua makna: makna ucapan (*utterance meaning*) dan makna pengucap (*utterer's meaning*). Makna ucapan, dalam kandungan proporsional, merupakan sisi obyektif. Sedangkan, makna pengucap, dalam tiga bentuk makna referensi-diri kalimat, dimensi *illocutionary* tindakan berbicara, dan maksud rekognisi oleh pendengar. Dialektika subyek-obyek tidak menghentikan pemaknaan makna dan untuk itu tidak menghilangkan struktur obyektif. Sisi obyektif diskursus dapat diambil dengan dua cara: kita dapat memaknai "apa diskursus itu" dan "tentang apa diskursus itu." Apa diskursus itu adalah *sense*, sedangkan tentang apa diskursus itu adalah referensi. Persoalan *sense* dan referensi sudah diperkenalkan oleh Gotlob Forge. Distingsi antara *sense* dan referensi merupakan distingsi yang dapat secara langsung dikaitkan dengan distingsi semiotik dan semantik. Dengan kata lain, *sense* menghubungkan antara identifikasi fungsi dan fungsi predikat dalam kalimat, sedangkan referensi menghubungkan bahasa dengan dunia. Bahasa memiliki referensi hanya jika bahasa digunakan (Ricoeur, 1976: 20).

> *What we understand first in a discourse is not another person but a project, that is, the outline of a new being-in-the-world. Only writing, in freeing itself not only from its author but from the narrowness of the dialogical situation, reveals the destination of discourse as projecting a world.*[17]

> (Apa yang kita pahami pertama dalam diskursus adalah bukan orang lain, akan tetapi proyeksi, yaitu kerangka *being-in-the-world* yang baru. Hanya tulisan, dalam membebaskan dirinya tidak hanya dari pengarangnya, akan tetapi dari batasan situasi dialogis, yang menampakkan maksud diskursus, seperti memproyeksikan dunia).

(d) Paradigma teks keempat dijelaskan Ricoeur bahwa diskursus sendiri tidak hanya sebuah dunia, akan tetapi yang lain, orang lain, teman bicara yang diskursus arahkan. Pada saat yang sama diskursus ditampakkan seperti diskursus dalam universalitas sasarannya.[18] Maksudnya, teks dapat mencapai jangkauan universalitas sasarannya yang bertolak belakang dengan sejumlah pasangan yang seringkali terbatas di dalam ucapan.

Dengan melalui empat paradigma teks di atas, Ricoeur telah membalikkan hubungan antara diskursus yang terucap dan tertulis. Sebelumnya, Dilthey mengatakan bahwa ucapan lebih unggul daripada tulisan. Menurut Dilthey, "hubungan langsung dengan pembicara selalu dianggap sebagai paradigma bagi pemahaman yang berhasil".[19]Dengan menghilangkan referensi ostensif, Ricoeur lebih mengikuti Gadamer dengan menegaskan bahwa:

> *The sense of a text is not behind the text, but in front of it. It is not something hidden, but something disclosed. What has to be understood is not the initial situation of discourse, but what points towards a possible world, thanks to the non-ostensive reference of the text.*[20]

---

[17] Lihat Ricoeur, *From Text to Action,* hlm. 149.
[18] *Ibid.*, hlm. 150.
[19] Lihat Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* hlm. 230.
[20] Lihat Ricoeur, *Interpretation Theory,* hlm. 87.

> (Makna teks tidak terletak di balik teks tersebut, akan tetapi di hadapannya. Teks bukan sesuatu yang tersembunyi, akan tetapi sesuatu yang terbuka. Apa yang dipahami bukan situasi diskursus tertentu, akan tetapi apa yang mengarahkan pada dunia yang mungkin dihadapi dengan referensi teks yang non-ostensif).

B. Dialektika Distansiasi dan Apropriasi

Apropriasi (*appropriation*) adalah *patner* otonomi semantik yang membebaskan teks dari pengarangnya. Apropriasi berarti menjadikan apa yang "asing" menjadi "milik seseorang." Masalah menulis menjadi masalah hermeneutika ketika diarahkan pada pola komplemennya, yaitu bacaan. Adanya kebutuhan umum untuk membuat asing bagi kita menjadi miliki kita, maka terdapat pula sebuah masalah distansiasi umum. Jarak tidak semata fakta, kejadian spasial dan jarak temporal antara kita dan kemunculan karya tertentu dari seni atau diskursus. Ia dalah corak dialektis, prinsip kesungguhan usaha antara kelainan yang mentrans-formasikan keseluruhan jarak spasial dan temporal ke dalam ketegangan budaya dan sikap kepemilikan di mana seluruh tujuan pemahaman mengarah pada perluasan pemahaman-diri.

Distansiasi (*distanciation*) bukanlah sebuah fenomena kuantitatif, melainkan distansiasi merupakan *counterpart* dinamis kebutuhan kita, saham dan usaha kita dalam mengatasi kerenggangan budaya (*cultural estrangement*). Tulisan dan pembacaan mengambil tempat dalam aktivitas budaya. Membaca adalah *pharmakon*, obat, di mana makna teks diselamatkan dari kerenggangan distansiasi dan meletakkannya dalam proksimitas baru. Proksimitas ini mempertahankan dan memilihara jarak budaya dan memasukkan hal kelainan menjadi kemilikan.[21]

Masalah umum tersebut sangat berakar pada baik sejarah pemikiran dan situasi ontologis kita. Secara historis masalah yang

[21] *Ibid.*, hlm. 43.

dielaborasikan oleh Ricoeur adalah reformulasi masalah di mana Pencerahan Abad ke-18 memberikan formulasi modernnya bagi filologi klasik: bagaimana membuat kehadiran kembali budaya *antiquity* di balik adanya jarak budaya? Menurutnya, Romantisme Jerman memberikan peran dramatis terhadap masalah ini dengan pertanyaan bagaimana kita menjadi kontemporer dengan kejeniusan masa lalu? Lebih umum lagi, bagaimana seorang menggunakan ekspresi kehidupan yang difiksasikan melalui tulisan agar dapat mentransfer diri seseorang ke dalam kehidupan fisik yang asing?

Masalah kembali lagi setelah runtuhnya klaim Hegelian untuk mengatasi historisisme melalui logika jiwa absolut. Apabila tidak terdapat rekapitulasi warisan budaya, masa lalu berada di dalam suatu keseluruhan lingkup yang didapatkan dari kesatuan sisi komponen-komponen parsialnya, dengan begitu historisisme transmisi dan penerimaan warisan ini tidak dapat ditanggulangi. Oleh karena itu, Ricouer mengajukan dialektika distansiasi dan apropriasi sebagai kata terakhir di dalam ketiadaan pengetahuan absolut.

Dialektika itu dapat juga diekspresikan sebagai tradisi tertentu, dipahami sebagai penerimaan warisan budaya yang ditransmisikan secara historis. Tradisi tidak memunculkan masalah filosofis sepanjang kita hidup dan tinggal di dalamnya dalam kesederhanaan sikap pertama. Tradisi hanya menjadi masalah ketidakkesederhanaan pertama hilang. Kita harus mendapatkan kembali maknanya melalui dan di balik kerenggangan itu. Dengan begitu, apropriasi masa lalu berproses terus-menerus dan berlanjut bergerak dengan distansiasi. Interpretasi dipahami secara filosofis tidak lain dari upaya membuat perenggangan dan distansiasi menjadi produktif.

Dalam *concern* filsafat penafsiran menyiratkan teori tanda dan penandaan, seperti dalam *de doctrina christana* Santo Agustinus. Maksudnya adalah jika sebuah teks memiliki beberapa makna, seperti makna historis dan spiritual, maka harus

mempertimbangkan maksud penandaan yang lebih kompleks daripada sistem yang disebut tanda univokal yang diperlukan oleh logika argumentasi. Banyak kerja interpretasi mengungkapkan maksud terdalam dengan mengatasi jarak dan perbedaan budaya dan menyesuaikan pembaca kepada teks yang asing. Caranya, menurut Ricoeur, dengan "menyatukan maknanya ke dalam pemahaman sekarang di mana manusia menjadi dirinya sendiri".[22]

C. Dialektika Pemahaman dan Penjelasan

Pemahaman dalam hermeneutika berkaitan dengan beberapa bentuk sikap yang dapat ditunjukkan seorang pembaca ketika ia berhadapan dengan sebuah teks, sebagamaina dikatakan oleh Ricoeur bahwa apa yang dipahami untuk memahami diskursus ketika diskursus merupakan sebuah teks atau karya sastra.[23]

Untuk lebih lengkap dan jelas menangkap maksud pemahaman tersebut, Ricoeur menjelaskan dialektika pemahaman dan penjelasan (*verstehen and erklären*). Dialektika ini dapat mempresentasikan teori interpretasi dengan menganalisis tulisan. Dialektika peristiwa dan makna yang sangat esensial terhadap struktur diskursus menghasilkan dialektika korelatif dalam pembacaan antara pemahaman dan penjelasan. Menurutnya, tanpa menentukan korespondensi secara mekanis antara struktur teks sebagai diskursus penulis dan proses interpretasi sebagai diskursus pembaca, dapat dikatakan bahwa:

> *Understanding is to reading what the event of discourse is to the utterance of discourse and the explanation is to reading what the verbal and textual autonomy is to the objective meaning of discourse.*[24]

---

[22] Lihat Ricoeur, *The Conflict of Interpretations,* hlm. 4.
[23] *Ibid.*, hlm. 71.
[24] Lihat Ricoeur, *Interpretation Theory,* hlm. 71-72.

> (Pemahaman adalah untuk membaca apa peristiwa diskursus itu yang merupakan ucapan dari diskursus dan penjelasan adalah untuk membaca apa otonomi verbal dan tekstual itu yang merupakan makna obyektif dari diskursus).

Untuk itu, struktur dialektika pembacaan berkaitan dengan struktur dialektika diskursus. Keterkaitan ini menegaskan bahwa teori diskursus mengatur seluruh perkembangan selanjutnya dari teori interpretasi ini.

Dialektika peristiwa dan makna itu bersifat implisit dan sulit mengenali diskursus oral, sehingga penjelasan dan pemahaman juga sangat tidak mungkin untuk mengidentifikasikan dalam situasi dialogis. Penjelasan sesuatu kepada orang lain berarti supaya orang lain itu dapat memahami. Tentunya, apa yang telah orang lain pahami, selanjutnya dapat dijelaskan kepada pihak ketiga lainnya. Dengan begitu, menurut Ricoeur, "pemahaman dan penjelasan cenderung tumpang-tindih dan saling melintasi di dalam setiap yang lain".[25]

Meskipun demikian, Ricoeur menegaskan bahwa dalam penjelasan orang dapat mengeksplisitkan atau menguraikan proposisi dan makna. Sedangkan dalam pemahaman, orang dapat memahami dan mengerti sebagai keseluruhan dari mata rantai makna parsial dalam tindakan sintesis. Keberlawanan antara eksplanasi dan pemahaman dalam proses komunikasi pembicaraan menjadi dualitas yang jelas-jelas bertentangan dalam hermeneutika romantis. Dalam hermeneutika romantis, eksplanasi dan pemahaman merepresentasikan mode pengetahuan yang berbeda dan tidak berubah.

Keberlawanan antara keduanya tampak pada paradigma penerapannya. Penjelasan diterapkan di dalam ilmu-ilmu kealaman. Dalam bidang kealaman korelasi ketepatan penjelasan, yaitu alam dipahami sebagai cakrawala umum fakta, aturan dan

---

[25] *Ibid.,* hlm. 72.

teori, hipotesis, serta verifikasi dan deduksi. Sebaliknya, pemahaman diterapkan di dalam ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschften*). Bidang ilmu kemanusiaan berhubungan dengan pengalaman subyek lain atau pemikiran lain yang serupa dengan diri subyek. Bidang ilmu kemanusiaan terletak pada kebermaknaan bentuk ekspresi tertentu, seperti tanda psiognomis, gestur, vokal atau tertulis, dan juga dokumen-dokumen dan monumen-monumen yang bersama-sama dengan tulisan menghasilkan karakter umum inskripsi. Ricoeur mengatakan bahwa:

> *The dichotomy between understanding and explanation in Romanticist hermeneutics is both epistemological and ontological. It opposes two methodologies and two spheres of reality, nature and mind. Interpretation is not a third term, nor, the name of the dialectic between explanation and understanding. Interpretation is a particular case of understanding. It is understanding applied to the written expressions of life.*[26]
>
> (Dikotomi antara pemahaman dan penjelasan dalam hermeneutika romantis adalah antara epistemologis dan ontologis. Hermeneutika romantis mempertentangkan dua metodologi dan dua bidang realitas, alam dan pemikiran. Interpretasi bukan istilah ketiga, atau, nama dialektika antara penjelasan dan pemahaman. Interpretasi adalah masalah khusus mengenai pemahaman. Interpretasi adalah pemahaman yang diterapkan pada ekspresi-ekspresi kehidupan yang tertulis).

Keberlawanan antara penjelasan dan pemahaman dalam pembacaan tidak dalam istilah dualistik, akan tetapi sebagai dialektika mediasi yang kompleks dan utama. Dalam konteks itu istilah interpretasi dapat diterapkan sebagai ekspresi tulisan mengenai kehidupan pada keutuhan proses yang mengarahkan eksplanasi dan pemahaman. Interpretasi sebagai dialektika eksplanasi dan pemahaman dapat ditelusuri balik terhadap

[26] *Ibid.*, hlm. 73.

tahapan-tahapan tertentu sikap interpretatif yang sudah berproses dalam pembicaraan. Interpretasi tidak diartikan sebagai jenis obyek, tanda "*inscribed*" dalam makna yang paling umum dari istilah itu, akan tetapi sebagai jenis proses: dinamika pembacaan interpretatif.

Dalam eksposis didaktik (*of speech or written intended to teach*), dialektika penjelasan dan pemahaman sebagai tahap proses yang unik. Pertama, sebagai gerakan dari pemahaman ke eksplanasi. Pada tahap itu pemahaman akan memahami makna teks secara keseluruhan. Kedua, sebagai gerakan dari eksplanasi ke pemahaman. Pada tahap kedua pemahaman akan lebih memahami mode pemahaman yang didukung dengan prosedur penjelasan.[27]

Pada tahap pertama pemahaman itu tebakan (*guess*). Sementara itu, pada tahap kedua pemahaman memenuhi konsep apropriasi sebagai jawaban atas bentuk distansiasi yang dikaitkan dengan obyektivikasi sepenuhnya akan teks. Dengan begitu, teks akan muncul sebagai mediasi antara dua tahapan pemahaman. Apabila dijauhkan dari proses konkret, maka pemahaman hanya menjadi abstraksi, artefak metodologi semata-mata.

Untuk itu, memahami teks diperlukan tebakan makna. Ricoeur mengatakan bahwa pentingnya tebakan makna teks dapat dihubungkan dengan bentuk otonomi semantik (*semantic autonomy*) yang berasal dari makna tekstual. Dengan tulisan makna verbal, teks tidak lagi serupa dengan makna atau maksud psikologis teks. Menurut Ricoeur bahwa:

> *This intention of the text is both fulfilled and abolished by the text, which is no longer the voice of someone present. The text is mute. An asymmetric relation obtains between text and reader, in which only one of the partners speaks for the two. The text is like a musical score and the reader like the orchestra conductor who obeys the*

[27] *Ibid.*, hlm. 73-74.

> *instructions of the notation. Consequently, to understand is not merely to repeat the speech event in a similar event, it is to generate a new event beginning from the text in which the initial event has been objectified.*[28]
>
> (Maksud teks adalah antara yang dipenuhi makna dan yang dihilangkan makna oleh teks, tidak lagi merupakan suara sesorang yang tampak. Teks itu bisu. Hubungan tidak simetris terdapat antara teks dan pembaca, di mana hanya seorang teman yang berbicara bagi orang kedua. Teks seperti nada musik dan pembaca seperti konduktor orkestra yang mematuhi instruksi notasi. Konsekuensinya, memahami tidak hanya mengulangi peristiwa bicara dalam peristiwa serupa, memahami untuk menghasilkan peristiwa baru yang bermula dari teks di mana peristiwa tertentu diobyektifkan).

Dengan kata lain, kita harus menebak makna teks karena maksud yang diinginkan oleh pengarangnya di luar jangkauan kita. Dalam tebakan makna teks itu perlawanan dengan hermeneutika romantis semakin tampak. Pada masa Romantis, sejak Kant mengatakan bahwa "memahami pengarang lebih baik daripada memahami dirinya sendiri". Artinya, bentuk-bentuk hermeneutika romantis tidak mengacuhkan situasi khusus yang diciptakan oleh ketebelahan makna verbal teks dari tujuan psikologis pengarang. Kenyataannya, pengarang tidak dapat lagi dapat "*rescue*" (menyelamatkan) karyanya, dengan mengingat kembali *image* Plato. Maksud pengarang seringkali tidak kita kenal, berlebihan, tidak terpakai, bahkan terkadang berbahaya berkaitan dengan interpretasi makna verbal karyanya. Yang terbaik, justru menjadikannya sebagai catatan tersendiri dalam sinaran teks itu sendiri.[29]

Dengan pemikiran itu, ada masalah interpretasi yang tidak banyak lagi disebabkan oleh inkomunikabilitas pengalaman psikis pengarang, namun karena hakikat dari maksud verbal teks.

---

[28] *Ibid.*, hlm. 75.
[29] *Ibid.*, hlm. 75-76.

Pelampauan akan maksud pengarang oleh makna teks secara tepat menandakan bahwa pemahaman terjadi dalam suasana non-psikologis, terutama dalam ruang semantik, yang telah digoreskan teks dengan membedakan dirinya dari tujuan psikologis pengarang.

Dengan tebakan makna dalam teks, dapat dimengerti tiga tujuan pemahaman, yaitu: pertama, "menafsirkan makna verbal teks berarti menafsirkannya seluruhnya". Dalam penafsiran tersebut diskursus dianalisis sebagai karya daripada sekadar sebagai tulisan. Karya diskursus lebih dari sekadar rangkaian linier kalimat. Karya ini merupakan proses kumulatif dan holistik.

Kedua, "menafsirkan teks berarti menafsirkan individu". Apabila karya dihasilkan berdasarkan aturan generiknya (dan genetik), maka karya juga dihasilkan sebagai *being* yang tunggal. Hanya *technê* yang melahirkan individu-individu, sementara *epistêmê* merenggut spesisnya. Dari sudut pandang yang lain, dikatakan juga bahwa "hanya individu yang dapat memutuskan rasa". Ketiga, "teks literal melibatkan cakrawala makna potensial, yang mungkin diaktualisasikan dalam cara yang berbeda-beda". Penafsiran ketiga secara langsung berhubungan dengan metafora sekunder dan makna simbolik daripada teori menulis.[30]

Dengan pemaparan tiga tujuan pemahaman di atas, setiap interpreter harus membuat pembedaan dan penekanan yang tegas terhadap pemahaman, penjelasan, dan interpretasi. Selain itu, setiap interpreter juga berbicara tentang sirkulasi ketiganya, sehingga ketiganya saling melengkapi satu sama lain. Tentang sirkulasi tersebut, Ricoeur mengatakan:

> *You must understand in order to believe, but you must believe in order to understand. This circle is not vicious; still less is it deadly. It is quite alive and stimulating. You must believe in order to understand. No interpreter in fact will ever come close to what his text says if he does not live in the aura of the meaning that is sought*.[31]

[30] *Ibid.,* hlm. 76-78.
[31] *Ibid.,* hlm. 298.

> (Engkau harus memahami untuk percaya dan percaya untuk memahami. Namun, lingkaran tersebut hanya semu saja. Kenyataannya, tidak ada satu pun interpreter yang mau mendekatkan diri pada apa yang dikatakan oleh teks jika ia tidak menghayati sendiri suasana makna yang ia cari).

Pada dasarnya Ricoeur mengikuti pemikiran Gadamer yang menegaskan bahwa pemahaman tidak lagi hanya sekadar menghubungkan teks dengan pengarang dan situasinya. Pemahaman mencari sesuatu untuk memahami dunia proposisi-proposisi yang terbuka oleh referensi teks. Memahami teks adalah mengikuti gerakannya dari makna ke referensi: dari apa yang dikatakan teks menuju pada apa yang dibicarakan.[32]

D. Tindakan Penuh Makna sebagai Teks

Dengan refleksi filosofis, Ricoeur menerapkan paradigma teksnya di atas di dalam konteks sosial. Bentuk refleksi filosofisnya dirumuskan dalam konsep tindakan penuh makna. Dengan mengikuti pemikiran Max Weber bahwa *meaningfully oriented behavior*, Ricoeur bertanya pada tahap apa tindakan penuh makna mencerminkan karakteristik sebuah teks? Dalam konsep tindakan penuh maknanya, ada empat karakteristik, sebagai berikut.

(a) Pertama, fiksasi tindakan (*fixation of action*). Pada tahap pertama Ricoeur menjelaskan tindakan penuh makna adalah "obyek bagi ilmu hanya di bawah kondisi sejenis obyek yang sepadan dengan fiksasi diskursus dengan tulisan".[33] Dengan menghadirkan obyektivasi yang terbuka terhadap investigasi ilmiah, ia menemukan dalam analoginya dengan teks. Dengan objektivasi tersebut tindakan penuh makna dapat memiliki bentuk tertentu di dalam pola-pola tindakan habitual, yaitu makna tindakan dilepaskan dari peristiwa tindakan.

---

[32] *Ibid*., hlm. 87-88.
[33] Lihat Ricoeur, *From Text to Action,* hlm. 150.

(b) Kedua, otomisasi tindakan (*automization of action*). Dengan cara otomisasi tindakan, Ricoeur mengatakan bahwa "teks dilepaskan dari pengarang, tindakan dilepaskan dari agennya dan mengembangkan konsekuensi-konsekuensi dirinya sendiri".[34] Otomisasi pada tindakan manusia merupakan dimensi tindakan sosial. Tindakan merupakan fenomena sosial, karena tidak hanya memperlakukan beberapa aturan yang tidak dapat dibedakan dari aturan pengarang, akan tetapi juga karena perbuatan pelarian dan pengaruh yang tidak dimaksudkan.

Lebih jelasnya, Ricoeur mengatakan bahwa "semacam jarak yang kita temukan antara maksud pembicara dan makna verbal dalam teks yang terjadi juga antara agen dan tindakannya".[35] Oleh karena itu, otonomi yang dimaksud oleh Ricoeur adalah:

> *The ability for the meaning of an action to transcend the social context in which it originated so that it may be re-appropriated differently in new social conditions*.[36]
>
> (Kemampuan makna pada tindakan untuk mentransendenkan konteks sosial di mana ia berasal juga yang mungkin disesuaikan kembali secara berbeda dalam kondisi-kondisi sosial yang baru).

(c)Ketiga, hubungan dan kepentingan. Pada tahap ketiga ini, seperti teks menghubungkan diskursus dengan seluruh referensi ostensif. Dalam konteks tindakan penuh makna, menurut Ricoeur bahwa:

> *This emancipation from the situational context, discourse can develop nonostensive references that we called a "world," in the sense in which we speak of the Greek "world," not in the cosmological sense of the word but as an ontological dimension*.[37]

---

[34] *Ibid.*, hlm. 153.
[35] *Ibid.*, hlm. 153.
[36] Lihat Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* hlm. 231.
[37] Ricoeur, *From Text to Action,* hlm. 154.

> (Emansipasi dari konteks situsional ini, diskursus dapat mengembangkan referensi-referensi nonostensif yang kita sebut "dunia," dalam makna di mana kita berbicara tentang "dunia" Yunani, bukan dalam makna dunia kosmologis akan tetapi sebagai dimensi ontologis).

Kepentingan tindakan dengan hubungannya dipandang sebagai situasi yang ingin direspons. Implikasi kepentingan ini dipandang sebagai hubungan antara fenomena budaya dan kondisi sosialnya. Pada tahap ketiga jika diterapkan dalam budaya Marxisme, menurut Ricoeur bahwa:

> *The autonomy of suprastructures as regards their relation to their own infrastructures has its paradigm in the nonostensive reference of a text. Not only does a work mirror its time, but it opens up a world that it bears within itself*.[38]

> (Otonomi suprastruktur seperti tampak hubungannya dengan infrastrukturnya sendiri itu memiliki paradigma-paradigmanya dalam referensi teks yang nonostensif. Tidak hanya melakukan karya mencerminkan waktunya, akan tetapi membuka dunia yang melahirkan dalam dirinya sendiri).

(d) Keempat, tindakan manusia sebagai "karya terbuka". Pada tahap akhir ini didasarkan pada paradigma teks bahwa "teks sebagai teks, makna tindakan manusia juga sesuatu yang diarahkan pada jarak kemungkinan 'pembaca' yang tak terbatas".[39] Ricoeur mengatakan bahwa "seperti teks, tindakan manusia adalah karya yang terbuka, maknanya dalam ketegangan".[40] Keterbukaan itu karena referensi baru dan menerima hubungan baru darinya, sehingga tindakan manusia menunggu pada interpretasi baru yang menentukan maknanya. Tindakan manusia juga terbuka bagi siapapun yang dapat membaca.

---

[38] *Ibid.*, hlm. 155.
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*

Dengan konsep tindakan penuh makna di atas, teori interpretasi Ricoeur dapat sungguh-sungguh mengatasi dikotomi Dilthey antara *understanding* dan *explanation*. Pada saat yang sama Ricoeur melanjutkan analisis interpretasi teks dari apa yang telah diuraikan oleh teori interpretasi Schleiermacher, yang telah mencapai integrasi antara interpretasi hermeneutika makna dan analisis pragmatisnya–hanya saja sekarang analisis tersebut ditempatkan pada tataran yang lebih rumit, sesuai dengan perkembangan kontemporer problematika subyek-obyek.

Dengan keterbukaan teks itu berarti mengizinkan teks memberikan kepercayaan kepada diri manusia dengan cara yang obyektif. Yang dimaksudkan adalah proses meringankan dan mempermudah isi teks dengan cara menghayatinya. Dalam interpretasi terhadap teks, manusia tidak perlu bersitegang dan bersikap kaku menghadapi teks, akan tetapi harus dapat "membaca ke dalam" teks itu. Manusia juga harus mempunyai konsep-konsep dari pengalaman-pengalamannya sendiri yang tidak mungkin dihindarkan keterlibatannya, sebab konsep-konsep dapat diubah atau disesuaikan tergantung pada kebutuhan teks.

E. Hermeneutika Fenomenologis

Hermeneutika fenomenologis memposisikan persoalan hermeneutika menjadi persoalan filsafat analitika mengenai *being*, seperti *Dasein* yang eksis melalui pemahaman.[41] Ada dua cara untuk memahami *Dasein*. Cara pertama tetap saja menjelaskan bahwa filsafat analitik atas *Dasein* bukan alternatif yang memaksa kita harus memilih antara epistemologi interpretasi yang diungkapkan hermeneutika romantis dan ontologi pemahaman yang diungkapkan hermeneutika ontologis-eksistensial. Oleh karena itu, diperlukan cara kedua, yaitu refleksi menuju tahap ontologi, yang dapat dicapai setelah melalui tahapan-tahapan

[41] Lihat Ricoeur, *The Conflict of Interpretations,* hlm. 6.

tertentu dengan mengikuti secara berturut-turut investigasi ke dalam semantik dan refleksi. Cara kedua memunculkan berikut ini:

> *What happens to an epistemology of interpretation, born of a reflection on exegesis, on the method of history, on psychologies, on the phenomenology of religion, etc., when it is touched, animated, and as we might say, inspired by an ontology of understanding?*[42]
>
> (Apakah yang terjadi pada epistemologi interpretasi memunculkan refleksi tentang penafsiran, metode sejarah, psikologi, fenomenologi religius, dan sebagainya ketika disentuh, digerakkan, seperti kita harus mengatakan, dan diinspirasi oleh ontologi pemahaman?).

Syarat-syarat bagi ontologi pemahaman yang dimaksudkan adalah untuk memahami sepenuhnya makna revolusi pemikiran yang ditawarkan ontologi. Dalam satu lompatan dari *Logical Investigations* Husserl menuju *Being and Time* Heidegger, diperlukan pada diri sendiri mengenai apa yang di dalam fenomenologi Husserl tampak signifikan dan kaitannya dengan revolusi pemikiran tersebut. Selanjutnya, apa harus disadari dalam keradikalannya yang penuh adalah pembalikan dari pertanyan itu sendiri, sebuah pembalikan yang, dalam epistemologi interpretasi, menyiapkan sebuah ontologi pemahaman.

Hal itu merupakan pertanyaan yang menghindari setiap cara untuk merumuskan persoalan *erkenntnistheoretisch*, yang akhirnya membentuk ide bahwa hermeneutika adalah metode yang menjadi sempurna di atas sebuah dasar yang setara dengan metode ilmu-ilmu alam. Persetujuan terhadap sebuah metode pemahaman yang *rigid* seperti itu, berarti bahwa orang masih terjebak di dalam praduga-praduga mengenai teori pengetahuan Kantian. Menurut Ricoeur, "orang harus bergerak secara bebas ke luar dari lingkaran yang mempesona mengenai persoalan subyek dan obyek, dan menanyakan *being* pada diri sendiri".

---

[42] *Ibid.*, hlm. 7.

Untuk menanyakan pada diri sendiri tentang *being* secara umum, pertama-tama perlu menanyakan lebih dahulu *being* dari semua *being* yang ada "di sana," tentang *Dasein*, yaitu tentang *being* yang eksis di dalam mode pemahaman mengenai *being*, mode *being* yang eksis melalui pemahaman. Gerak pembalikan terhadap hubungan antara pemahaman dan *being* ini memenuhi harapan mendalam filsafat Dilthey, karena baginya *life was the prime concept*. Di dalam seluruh tulisan Dilthey, pemahaman historis tidak sungguh-sungguh menjadi lawan teori alam, relasi antara hidup dan ekspresinya lebih menjadi akar umum bagi relasi ganda manusia dengan alam dan sejarah. Jika kita mengikuti pemikiran seperti ini, maka persoalannya, bagi Ricoeur adalah:

> *Not to strengthen historical knowledge in the face of psysical knowledge but to burrow under scientific knowledge, taken on all its generality, in order to reach a relation between historical being and the whole of being that is more primordial than subject-object relation in the theory of knowledge*.[43]
>
> (Bukan memperkuat pengetahuan historis dalam menghadapi pengetahuan psikis, akan tetapi menggali berdasarkan pengetahuan ilmiah, dengan semua generalitasnya, oleh karena itu mencari hubungan antara *being* historis dan seluruh ada yang lebih primordial daripada dengan hubungan subjek-objek dalam teori pengetahuan).

Tahapan yang dilakukan oleh Ricoeur untuk menjelaskan hermeneutika fenomenologi dengan tiga tahap, yaitu semantik, reflektif, dan eksistensial.

1. Tahap Semantik

Pertama, tahap semantik. Dalam tahap pertama Ricoeur mendasarkan pada pemikiran bahwa dalam bahasa semua pemahaman ontologis berakhir pada ekspresinya. Semantik sebagai sumber referensi seperti itu diperlukan bagi seluruh bidang

[43] *Ibid.*, hlm. 8.

hermeneutika. Pemikiran itu tampak pada penafsiran yang telah diperkenalkan sebelumnya bahwa:

> *A text has several meanings, that these meanings overlap, that the spiritual meaning is 'transferred'* (*Santo Agustine's* translata signa) *from the historical or literal meaning because of the latter's surplus of meaning.*[44]
>
> (Teks memiliki beberapa makna yang seringkali tumpang-tindih, seperti makna spiritual yang 'ditransfer' (*translata signa*-nya Santo Agustine) dari makna historis dan literal karena kelebihan makna yang terakhir).

Begitu juga, tampak pada anggapan Schleiermacher dan Dilthey bahwa "*texts, documents, and manuscripts as expressions of life which have become fixed through writing*."

Atas dasar pemikiran di atas, interpreter mengikuti gerakan pembalikan obyektivikasi terhadap kekuatan-kekuatan kehidupan ini, pertama dalam hubungan fisik dan selanjutnya dalam rangkaian-rangkaian historis. Obyektivikasi dan penetapan ini didasarkan pada bentuk lain dari makna yang dipindahkan. Misalnya, Nietzsche mengatakan bahwa:

> *Values must be interpreted because they are expressions of the strength and the weakness of the will to power. Moreover, life is interpretation: in this way, philosophy itself becomes the interpretation of interpretations.*
>
> (Nilai-nilai harus diinterpretasikan, karena nilai-nilai itu ekspresi dari kekuatan dan kelemahan kehendak untuk berkuasa. Oleh sebab itu, kehidupan adalah interpretasi: dalam cara ini, filsafat sendiri menjadi interpretasi terhadap interpretasi).

Begitu juga, Freud mengatakan bahwa dalam kepala mengenai 'kerja mimpi,' menguji rangkaian prosedur yang merupakan

---

[44] *Ibid.*, hlm. 11.

catatan di mana prosedur-prosedur itu 'mengubah urutan' (*Entsetellung*) makna yang tersembunyi, menggantikannya yang terdistorsi antara menunjukkan dan menyembunyikan makna yang tersembunyi dalam makna yang tampak.[45] Oleh sebab itu, tampak bahwa di dalam semantik terdapat makna yang tersembunyi dan ekspresi-ekspresi multivokal.

Dalam karyanya *Symbolism of Evil*, Ricoeur menjelaskan ekspresi-ekspresi multivokal ini secara "simbolis." Pada satu sisi, ia memberi makna yang lebih sempit kepada kata *symbol* dibandingkan dengan para pengarang yang menyebut simbolis bagi setiap pemahaman kenyataan melalui tanda-tanda, persepsi, mitos, seni, dan bahkan sampai pada ilmu pengetahuan, seperti Ernst Cassirer. Pada sisi lain, ia memberi makna yang lebih luas daripada para pengarang yang mereduksi simbol menjadi analogi, dengan berpijak pada retorika Latin atau tradisi neo-Platonik.

Dengan kata lain, Ricoeur mempertahankan makna awal penafsiran sebagai interpretasi atas makna-makna yang tersembunyi. Oleh karena itu, simbol dan interpretasi menjadi konsep-konsep yang saling berkaitan. Interpretasi muncul ketika makna multivokal ada. Dalam interpretasi ini, pluralitas makna dimanifestasikan.

Tugas Semantik

Berkaitan dengan ekspresi-ekspresi simbolis, tugas semantik menjadi dua ragam. Pertama, persoalan permulaan *enumeration* bentuk-bentuk simbolis yang akan menjadi utuh dan lengkap. Demikian itu menentukan struktur umum pada modalitas ekspresi simbolis yang beragam. Kedua, dengan menyisihkan setiap reduksi yang gegabah atas kesatuan, enumerasi ini mencakup juga simbol-simbol kosmis yang dijelaskan dengan fenomenologi religius, seperti yang dilakukan oleh Van der Leeuw, Maurice Leenhardt, dan Mircea Eliade; simbolisme mimpi yang diungkap-

[45] *Ibid.,* hlm. 12.

kan oleh para psikoanalis dalam *folklore*, legenda, pepatah kuno dan mitos; dan simbolisme ruang dan waktu di dalam penciptaan-penciptaan puisi lisan, mengikuti petunjuk sensor, visual, akuistik, atau citra-citra lainnya. Dengan cara yang berbeda-beda tersebut, dalam fisiognomi kualitas-kualitas kosmos, dalam simbolisme seksual, dan dalam pencitraan inderawi, semua simbolisme ini tetap saja menemukan ekspresinya di dalam bahasa. Hal itu menunjukkan bahwa tidak ada simbolisme sebelum manusia berbicara dan bahkan jika dasar kekuatan simbol digali lebih dalam.

Enumerasi modalitas-modalitas ekspresi ini diperlukan untuk kriteriologi sebagai pelengkap. Di satu sisi, kriteriologi bertujuan untuk menemukan akar semantis dari bentuk-bentuk yang berkaitan, seperti metafora, alegori, dan kiasan. Di sisi lain, kriteriologi juga tidak dapat dipisahkan dari operasi-operasi interpretasi. Kenyataannya, wilayah ekspresi-ekspresi simbolis dan operasi-operasi interpretasi ditentukan dengan istilah masing-masing. Interpretasi memunculkan metode-metode yang berbeda dan bahkan kontradiktif. Sebagaimana, tampak pada fenomenologi religius dan psikoanalisis bahwa metode keduanya bertentangan secara radikal. Di dalam masing-masing interpretasi, kekayaan dan keragaman maknanya direduksi berdasarkan definisinya. Sedangkan, simbol diterjemahkan berdasarkan kerangka referensinya sendiri.

Tugas kriteriologi tersebut untuk menunjukkan bahwa bentuk interpretasi terkait dengan struktur teoretis sistem hermeneutika yang ada. Di dalam fenomenologi religisu obyek religius diuraikan di dalam ritus-ritus, mitos, dan iman. Selain itu, obyek religius juga didasarkan pada problematika kesucian di mana struktur teoretis didefinisikan. Sebaliknya, di dalam psikoanalisis hanya satu dimensi simbol yang dapat dilihat, yaitu dimensi yang di dalamnya simbol-simbol dilihat sebagai bentukan dari hasrat yang ditekankan. Artinya, psikoanalisis tidak dapat didekati karena sempitnya konsep. Psikoanalisis sendiri adalah *raison d'être*-nya.

Dalam istilah Freud bagi metapsikologinya teori psikoanalisis dibatasi oleh aturan-aturan penguraian pada sesuatu yang dapat disebut semantika hasrat.

Kegunaan Semantik

Dengan dua tugas tersebut, ada dua kegunaan yang tampak. Pertama, pendekatan semantik tetap menjaga hermeneutika berhubungan dengan metodologi-metodologi yang telah dipraktikkan tersebut dan tidak mengundang resiko untuk memisahkan konsep kebenaran dari konsep metode. Selain itu, pendekatan semantik menjamin implementasi hermeneutika ke dalam fenomenologi pada tataran teori makna yang dikembangkan di dalam *Logical Investigations* Husserl, yaitu kerangka teorinya tentang ekspresi-ekspresi penanda, bukan pada tataran fenomenologi *Lebenswelt* yang tidak pasti. Kedua, semantik mengenai ekspresi-ekspresi multivokal dalam usahanya menentang teori-teori metabahasa dapat menjadikan bahasa-bahasa yang ada sebagai model-model idealnya.

Selain dua kegunaan tersebut, semantik juga menjadi dialog hangat melalui doktrin-doktrin *Philosophical Investigations* Wittgenstein dan dari analisis atas bahasa sehari-hari di negeri-negeri Anglo Saxon. Pada wilayah itu hermeneutika umum tampaknya terkait di dalam penafsiran Kitab Suci modern Bultmann dan madzhabnya. Di dalam kegunaan itu Ricoeur melihat bahwa hermeneutika umum sebagai kontribusi utama bagi filsafat bahasa yang tidak lagi dimiliki dewasa ini.

2. Tahap Refleksi

Kedua, pada tahap refleksi. Pada tahap refleksi Ricoeur mengintegrasikan pemahaman semantis dengan pemahaman ontologis. Untuk itu, jembatan menuju eksistensi adalah “refleksi” sebagai penghubung antara pemahaman tanda-tanda dan pemahaman-diri. Dengan penghubung ini, diri sendiri dapat memiliki kesempatan untuk menemukan eksistensi.

Untuk menghubungkan bahasa simbolis dengan pemahaman-diri itu, Ricoeur menjelaskannya dalam hermeneutika dengan pemikiran bahwa:

> *The purpose of all interpretation is to conquer a remoteness, a distance between the past cultural epoch to which the text belongs and the interpreter himself. By overcoming this distance, by making himself contemporary with the text, the exegete can appropriate its meaning to himself; foreign, he makes it familiar, that is, he makes it his own*.[46]

> (Tujuan semua interpretasi adalah untuk menaklukkan keterpisahan, yaitu jarak antara epos budaya masa lalu di mana teks melekat dan interpreter. Dengan menaklukkan jarak ini, yaitu dengan membuat dirinya sendiri sesuai dengan teks, interpreter dapat menyesuaikan maknanya pada dirinya sendiri: meski asing, interpreter membuat teks dikenal, yaitu miliknya sendiri).

Dengan pemikiran itu, setiap hermeneutika secara eksplisit atau implisit merupakan tindakan memahami diri sendiri dengan cara memahami orang lain.

Pada tahap kedua tersebut hermeneutika dapat dimasukkan ke dalam fenomenologi bukan hanya pada tataran teori makna yang diekspresikan di dalam *Logical Investigations*, melainkan juga pada tataran problematika *cogito* yang terhampar dari *Ideen I* sampai *Cartesian Meditions*. Dalam konteks ini harus dipahami bahwa dengan menggabungkan makna-makna yang multivokal dengan pengetahuan diri yang mendalam berarti kita ikut mengubah problematika *cogito*. Artinya, apakah dalam pemahaman-diri menunjukkan pada interpretasi psikoanalitis atau penafsiran tekstual. Sesungguhnya kita pernah tidak mengetahui sebelumnya, selain hanya setelah menganalisisnya, dan sayangnya keinginan untuk mengerti diri sendiri hanya dituntun oleh sebuah konsep.

---

[46] *Ibid*., hlm. 16.

Mengapa diri sendiri yang menuntun interpretasi dapat menyadari bahwa dirinya adalah hasil dari interpretasi? Ricoeur memberikan dua alasan. Pertama, *Cogito* Cartesian yang dipahami dalam diri sendiri secara langsung dalam pengalaman keraguan adalah kebenaran yang sama sia-sianya dengan ketidakpastian. *Cogito* berkembang menjadi *being* dan tindakan, eksistensi dan operasi pemikiran: *I am, I think; to exist is to think; I exist insofar as I think*. Kebenaran ini hanya sia-sia saja karena langkah awalnya tidak akan mampu diikuti oleh berikutnya selama *ego* dari *ergo cogito* tidak ditangkap di dalam cermin obyek, karya, dan akhirnya, tindakannnya. Untuk menjelaskan ini, Ricoeur mengatakan:

> *Reflection is blind intuition if it is not mediated by what Dilthey called the expressions in which life objectifies itself. Or, to use the language of Jean Nabert, reflection is nothing other than the appropreation of our act of existing by means of a critique applied to the works and the acts which are the signs of this act of existing.*[47]

> (Refleksi adalah intuisi buta jika tidak dijembatani oleh apa yang Dilthey sebut ekspresi-ekspresi di mana kehidupan meng-objektivasikan dirinya sendiri. Atau, menggunakan bahasa Jean-Nabert, refleksi adalah tidak lain dari apropriasi tindakan mengada kita melalui kritik yang diterapkan pada karya dan tindakan yang merupakan tanda tindakan mengada ini).

Selanjutnya, refleksi adalah sebuah kritik bukan dalam pengertian Kantian mengenai justifikasi ilmu dan tanggung jawabnya, melainkan dalam pengertian bahwa *cogito* dapat ditemukan hanya dengan mengambil jalan memutar terhadap penguraian dokumen-dokumen kehidupannya. Dapat dikatakan bahwa refleksi adalah "apropriasi usaha kita untuk mengada dan hasrat kita untuk menjadi berarti melalui karya yang menyaksikan usaha ini dan hasrat ini".

---

[47] *Ibid.*, hlm. 17.

Ricoeur menambahkan bahwa *cogito* seperti ruang hampa yang dari waktu ke waktu ditempati oleh *cogito* yang keliru (*false cogito*). Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa dalam semua disiplin penafsiran dan khususnya psikonalisis kesadaran yang pertama merupakan "kesadaran yang keliru." Dari situ, diperlukan pengabungan kritik atas kesadaran yang keliru dengan berbagai macam penemuan atas subyek *cogito* di dalam dokumen-dokumen kehidupannya. Maka, jelas bahwa filsafat refleksi berbeda dengan filsafat kesadaran.

Kedua, bukan hanya "*I*" yang mampu menangkap kembali dirinya di dalam ekspresi-ekspresi kehidupan yang meng-objektivikasikannya, melainkan juga penafsiran tekstual terhadap kesadaran yang bertentangan (*misinterpretation*) dari kesadaran yang keliru. Schleiermarcher juga mengatakan bahwa "*hermeneutics is found wherever there was first misinterpretation*." Dengan begitu, secara tidak langsung refleksi harus memunculkan sebuah kritik yang korelatif terhadap kesalahpahaman menuju pemahaman.

Dengan penjelasan tahap refleksi ini, Ricoeur mengatakan bahwa tahap semantik diletakkan sebagai fakta bagi eksistensi terhadap bahasa yang tidak dapat direduksikan menjadi makna-makna yang univokal. Ia memberikan contoh bahwa:

> *It is a fact that the avowal of guilty consciousness passes through a symbolism of the stain, of sin, or of guilt; it is a fact that repressed desire is expressed in a symbolism which confirms its stability through dreams, proverbs, legends, and myths; it is a fact that the sacred is expressed in a symbolism of cosmic elements: sky, earth, water, fire*.[48]

> (Ternyata, pengakuan terhadap kesadaran kebersalahan melampaui simbolisme noda, dosa, rasa bersalah. Keinginan yang diresapi diekspresikan di dalam simbolisme yang menunjukkan stabilitas tertentu melalui mimpi, pepatah kuno, legenda, dan mitos. Ternyata,

[48] *Ibid*., hlm. 18.

> yang suci diekspresikan di dalam simbolisme unsur-unsur: langit, bumi, air, dan api).

Kegunaan filosofis pada bahasa itu masih terbuka bagi serangan para ahli logika bahwa bahasa yang samar-samar menyediakan argumen yang keliru. Oleh karena itu, menurut Ricoeur bahwa justifikasi terhadap hermeneutika dapat radikal jika hanya pada hakikat pemikiran refleksif yang terdalam orang dapat menemukan prinsip logika yang bermakna ganda. Logika tersebut bukan logika formal, melainkan logika transendental.[49]

3. Tahap Eksistensial

Ketiga, tahap eksistensial. Untuk menjelaskan tahap eksistensial ini, Ricoeur menunjukkan hubungan hermeneutika dengan problematika eksistensi. Menurutnya:

> *The ontology of understanding which Heidegger sets up directly by a sudden reversal of the problem, substituting the consideration of a mode of being for that of a mode of knowing, can be, for us who proceed indirectly and by degrees, only a horizon, an aim rather than a given fact.*[50]

> (Ontologi pemahaman yang Heidegger persiapkan secara langsung dengan membalikkan persoalan secara tiba-tiba, dengan menggantikan pertimbangan terhadap mode *being* terhadap mode mengetahui, dapat, bagi kita yang bergerak maju secara tidak langsung dan bertahap, hanya cakrawala, tujuan daripada fakta).

Ontologi yang terpisah dari pemahaman hanya ada di dalam interpretasi saja ketika memahami *being* yang diinterpretasikan. Ontologi pemahaman diungkapkan dalam metodologi interpretasi mengikuti *hermeneutic circle* yang dikatakan Heidegger. Selain itu, hanya di dalam sebuah konflik hermeneutika yang berbeda-

---

[49] *Ibid*..
[50] *Ibid*., hlm. 19.

beda saja dapat memahami *being* yang diinterpretasikan. Oleh karenanya, setiap hermeneutika menemukan aspek eksistensi yang dijadikan sebagai metode.

Dengan pemikiran itu, apa yang sesungguhnya dapat diharapkan dengan ontologi fundamental ini? Menurut Ricoeur, ada dua yang dapat diharapkan, yaitu: pertama, dapat membubarkan persoalan klasik mengenai subyek sebagai kesadaran. Kedua, dapat memulihkan persoalan eksistensi sebagai hasrat.

Melalui kritik kesadaran ini, psikoanalisis menunjukkan aspek ontologisnya. Interpretasi terhadap mimpi, fantasi, mitos, dan simbol selalu berbeda dengan beberapa pretensi kesadaran dalam diri sendiri sebagai akar makna. Perlawanan melawan narsisme–ekuivalen dengan *false cogito* Freudian–membawa kepada penemuan bahwa bahasa berakar secara mendalam di dalam keinginan dan impuls-impuls instingtual kehidupan. Dengan cara itu, psikoanalisis membawa kembali kepada pertanyaan: bagaimana penandaan dapat tercakup di dalam kehidupan? Kemunduran makna hasrat itu mengindikasikan kemungkinan transendensi refleksi ke arah eksistensi. Selanjutnya, *cogito* tidak lagi menjadi tindakan prestisius, karena pretensi sendiri telah ada di dalam *being*.

Sebagai meditasi filosofis terhadap psikoanalisis, tahap refleksi dapat mengatasi problematika eksistensi melalui interpretasi untuk menyingkap tipuan-tipuan hasrat (*tricks of desire*) yang berakar pada makna. Ricoeur sendiri tidak memunculkan hasrat seperti itu di luar proses interpretasi, karena hasrat selalu berwujud *being* yang diinterpretasikan.

Dengan memahami hermeneutika, sesungguhnya eksistensi yang ditemukan psikoanalisis adalah hasrat. Dengan kata lain, eksistensi sebagai hasrat. Eksistensi seperti ini secara prinsipil tampak di dalam arkeologi mengenai subyek. Sebaliknya, dalam filsafat roh hermeneutika digunakan untuk mengubah akar makna, sehingga eksistensi tidak lagi berada di belakang subjek, tetapi di

depannya. Sebagaimana, tampak dalam analisis Hegel dalam *Phenomenology of the Spirit*, bahwa hermeneutika mengenai kedatangan Tuhan, pendekatan Kerajaannya, hermeneutika menghadirkan ramalan kesadaran.[51]

Ricoeur memperbandingkan dengan Hegel, karena mode interpretasinya kontradiksi diametris dengan Freud. Psikoanalisis menawarkan kepada kita sebuah kemunduran menuju yang kuno. Sedangkan, fenomenologi roh menawarkan pada kita sebuah gerakan yang di dalamnya masing-masing figur menemukan maknanya bukan di dalam apa yang telah berlalu, melainkan di dalam apa yang akan terjadi kemudian. Bagi Ricoeur:

> *Consciousness is thus drawn outside itsef, in fornt of itself, toward a meaning in the following stage. In this way, a teleology of the subject opposes an archeology of the subject.*[52]

> (Kesadaran menggambarkan di luar dirinya sendiri, di depan dirinya sendiri, menuju makna yang bergerak dalam tahap berikutnya. Dengan kata lain, teleologi subjek dipertentangan dengan arkeologi subjek).

Apa yang penting, ternyata bahwa teleologi ini sama dengan arkeologi Freudian. Roh direalisasikan hanya di dalam persilangan dari satu figur ke figur lainnya. Oleh karenanya, hal tersebut menjelaskan mengapa filsafat mempertahankan hermeneutika, yaitu pengungkapan makna yang tersembunyi dalam teks yang mengandung makna yang tampak. Demikian itu merupakan tugas hermeneutika untuk menunjukkan bahwa eksistensi memunculkan ekspresi, makna, dan refleksi hanya melalui penafsiran berkelanjutan dari semua penandaan yang dijelaskan di dalam dunia budaya.[53]

---

[51] *Ibid.*, hlm. 21.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*, hlm. 22.

Eksistensi bisa menjadi diri yang manusiawi dan dewasa hanya dengan apropriasi makna-makna tersebut yang pertama terletak "di luar" dalam karya-karya, institusi-institusi, dan monumen-monumen kultural dalam kehidupan roh yang diobjektifkan.

Dalam fenomenologi religius Van der Leeuw dan Mircea Eliade, deskripsi sederhana mengenai ritus, mitos, dan kepercayaan dianggap sebagai bentuk tingkah laku, bahasa, dan perasaan karena manusia sendiri yang mengarahkan kepada sesuatu "suci." Menurut Ricoeur, apabila fenomenologi tetap bertahan pada tingkat deskritif maka tindakan interpretasi yang refleksif dapat berjalan lebih jauh lagi. Caranya:

> *By understanding himself in and through the signs of the sacred, man performs the most radical abandonment of himselft that it is possible to imagine.*[54]
>
> (Dengan pemahaman-diri sendiri dalam dan melalui tanda yang suci, manusia menampakkan pelarian diri sendiri secara sangat radikal yang mungkin bayangkan).

Ketidakmilikan itu melampaui yang telah dilakukan psikoanalisis Freudian dan fenomenologi Hegelian, baik secara individual maupun ketika efek-efeknya dikombinasikan. Sebuah arkeologi dan sebuah teleologi masih tetap mengandung *arché* dan *telos* yang dapat dikendalikan subyek ketika memahaminya. Yang suci memanggil manusia. Dalam panggilannya yang suci memanifestasikan dirinya, seperti menguasai eksistensinya karena yang suci menyimpan eksistensi secara absolut sejalan dengan usaha dan hasrat yang mengalir darinya.

Adanya hermeneutika yang berbeda-beda dengan caranya masing-masing adalah akar-akar ontologi pemahaman. Masing-masing dalam caranya sendiri menegaskan sebuah ketergantungan

---

[54] *Ibid.*

kepada eksistensi. Ketergantungan psikoanalisis ditunjukkan di dalam arkeologi subjek. Ketergantungan fenomenologi roh ditunjukkan di dalam teleologi figur-figur. Sedangkan ketergantungan fenomenologi religius di dalam tanda-tanda suci.

Semua itu merupakan implikasi ontologis dari interpretasi. Dengan kata lain, ontologi terpisah dari interpretasi. Ontologi ditangkap di dalam lingkaran yang dibentuk oleh penghubung antara tindakan interpretasi dan *being* yang diinterpretasikan. Hal itu menandakan sama sekali bukan kemenangan ontologi dan bukan sebuah ilmu, karena ontologi tidak mampu menghindari resiko interpretasi dan bahkan ontologi tidak dapat lepas seluruhnya dari peperangan internal di mana bermacam-macam hermeneutika yang lebur di antara mereka sendiri.

Meskipun demikian, bagi Ricoeur hermeneutika yang bertentangan bukan hanya sekadar "*language games*." Dalam filsafat bahasa, semua interpretasi sama-sama *valid* di dalam batas-batas teori, sehingga aturan-aturan pembacaan dapat ditemukan. Interpretasi yang sama-sama *valid* seperti ini tetap mempertahankan permainan bahasa masing-masing hingga ditunjukkan bahwa setiap interpretasi didasarkan pada satu fungsi eksistensial tertentu. Dengan hal itu, dapat dikatakan bahwa:

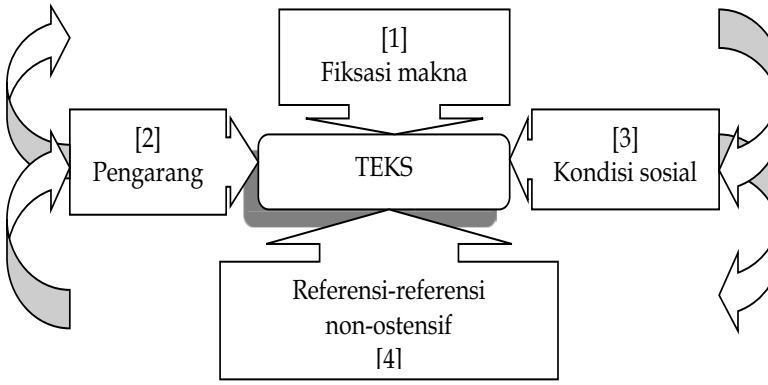
> *Psychoanalysis has its foundation in an archaeology of the subject, the phenomenology of the spirit in a teleology, and the phenomenology of religion in an eschatology*.[55]
>
> (Psikoanalisis memiliki dasarnya di dalam arkeologi subyek, fenomenologi roh di dalam teleologi, dan fenomenologi religius dalam eskatologi).

[55] *Ibid.*, hlm. 23.

F. Ikhtisar

Interpretasi teks Ricoeur telah memberikan sebuah metode hermeneutika baru untuk menginterpretasikan teks. Dengan melakukan interpretasi terhadap teks berarti telah melakukan pemahaman teks melalui struktur semantik. Inti interpretasi teks dalam hermeneutika Ricoeur ada dalam paradigma teksnya, yang dapat disimpulkan sebagai berikut. (a) fiksasi makna, (b) makna teks terlepas dari maksud pengarang, (c) teks melakukan dekontekstualisasi diri dari lingkup sosial dan sejarahnya, dan (d) teks terbebas dari batas-batas referensi ostensif.

Empat paradigma teks tersebut dalam interpretasi Ricoeur menjadikan teks sebagai tindakan penuh makna dan otonom, sehingga tindakan manusia tampak sebagai karya terbuka. Paradigma teks tersebut dapat dijelaskan dalam lingkaran hermeneutika dengan bagan berikut ini:



Interpretasi teks dalam hermeneutika Ricoeur sebagai karakteristiknya ketika dia menginterpretasikan eksistensi dalam hermeneutika fenomenologisnya. Interpretasi sendiri adalah masalah khusus mengenai pemahaman. Interpretasi teks adalah pemahaman yang diterapkan pada ekspresi-ekspresi kehidupan yang tertulis.

Dengan hermeneutika fenomenologisnya, Ricoeur dianggap sebagai mediator antara Schleiermacher dan Dilthey dalam tradisi hermeneutika romantisnya dan Heidegger dan Gadamer dalam tradisi hermeneutika ontologis-eksistensialnya. Misalnya, Ricoeur menempatkan hermeneutika sebagai kajian terhadap ekspresi-ekspresi kehidupan yang difiksasi secara linguistik. Ia tidak hanya berhenti pada langkah psikologisme untuk merekonstruksi pengalaman penulis, seperti Schleiermacher, maupun usaha penemuan diri sendiri pada diri orang, seperti Dilthey, melainkan juga menyingkap potensi *Being* atau eksistensi, seperti Heidegger dan Gadamer. Akhir kesimpulan ditutup dengan kata-kata Ricoeur bahwa "*it is the text, with its universal power of world disclosure, which gives a self to the ego*." []

BAB VII
HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR: SEBUAH TITIK MEDIASI

Refleksi kritis terhadap interpretasi teks Ricoeur ini merupakan refleksi secara kritis terhadap teks, dialektika distansiasi dan apropriasi, dialektika penjelasan dan pemahaman, dan tindakan penuh makna yang dijelaskan dan dipahami oleh Ricoeur dalam hermeneutikanya. Berdasarkan pembahasan bab-bab sebelumnya, dapat dipahami bahwa keseluruhan pemikiran filosofis Ricoeur pada akhirnya terarah pada hermeneutika, khususnya pada interpretasi. Ricoeur sendiri mengatakan bahwa filsafat pada hakikatnya adalah hermeneutika, yaitu membaca makna yang tersembunyi di dalam teks yang mengandung makna yang tampak. Bahkan, dengan mengikuti pemikiran Nietzsche, Ricoeur mengatakan bahwa pada hakikatnya keseluruhan filsafat itu merupakan interpretasi terhadap interpretasi.

Dalam refleksi kritis hermeneutika Ricoeur direfleksikan dengan mempertimbangkan tradisi hermeneutika romantis yang diungkapkan secara khusus oleh Schleiermacher, Dilthey, dan Betti dan tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial yang diungkapkan secara khusus oleh Heidegger, Bultmann, dan Gadamer. Refleksi

kritis berusaha menampakkan perbedaan antara tradisi hermeneutika romantis dan tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial. Dengan tampaknya perbedaan antara dua tradisi tersebut, hermeneutika Ricoeur ternyata merupakan mediasi antara dua tradisi hermeneutika itu, sehingga refleksi kritis membuktikan bahwa hermeneutika Ricoeur merupakan hermeneutika yang *genuine*. Bahkan, Ricoeur dianggap juga sebagai mediator antara dua tradisi filsafat besar, yaitu tradisi fenomenologi Husserl dan tradisi strukturalisme Prancis.

A. Mediasi antara Hermeneutika Romantis dan Hermeneutika Ontologis-Eksistensial

Perbedaaan antara tradisi hermeneutika romantis dan tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial pada dasarnya dikarenakan pemahaman terhadap hermeneutika itu sendiri. Di satu sisi, tradisi hermeneutika romantis memandang hermeneutika sebagai epistemologi interpretasi, namun di sisi lain tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial memandang hermeneutika sebagai ontologi pemahaman. Dengan interpretasi teks dalam hermeneutika Ricoeur, perbedaan itu dapat dimediasikan.

Dengan interpretasi teks Ricoeur, hermeneutika romantis dapat dikatakan adanya pengkaburan konsep peristiwa ucapan. Hermeneutika romantis yang diungkapkan oleh Schleiermacher dan Dilthey mengidentifikasikan interpretasi dengan kategori "pemahaman" dan mendefinisikan pemahaman sebagai pemahaman maksud pengarang dari sudut pandang sasaran pertama dalam situasi diskursus asli. Prioritas yang diberikan pada maksud pengarang dan pendengar pertama cenderung menjadikan dialog sebagai model setiap situasi pemahaman, sehingga menghasilkan kerangka kerja intersubyektivitas dalam hermeneutika. Oleh karenanya, pemahaman teks hanya menjadi kasus partikular dari situasi dialogis (seseorang merespons orang lain).

Dengan interpretasi teks Ricoeur, psikologi dalam konsep hermeneutika romantis ini memberikan pengaruh besar terhadap hermeneutika ontologis-eksistensial, khususnya teologi Kristen. Hermeneutika romantis ini mewartakan teologi dari peristiwa kata, khususnya peristiwa ucapan. Peristiwa ucapan ini merupakan *Kerygma*, pewartaan Injil, sebagaimana dikatakan oleh Bultmann. Makna peristiwa orisinil menjadi petunjuk bagi dirinya sendiri dalam peristiwa masa kini yang aplikasinya di dalam tindakan iman.

Selain itu, perbedaan antara hermeneutika romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial dapat dilihat pada bagaimana pembaca atau interpreter berhadapan dengan teks. Pada hermeneutika romantis–Schleiermacher dan Dilthey–menekankan perlunya keterlibatan pembaca pada objek yang akan diinterpretasikan, akan tetapi keterlibatan individu dalam arti untuk melakukan transposisi diri ke dalam dunia psikologis pengarang, bukan keterlibatan di dalam teks itu sendiri. Oleh karenanya, unsur mendasar yang mempengaruhi usaha pemahaman dan interpretasi adalah kemampuan pembaca untuk meninggalkan dan mematikan cakrawala pemikirannya sendiri supaya dapat mereproduksi makna-makna teks.

Sedangkan pada hermeneutika ontologis-eksistensial–Gadamer–pemahaman teks ditipologikan dengan percakapan dialogis antara pembaca sebagai *I* dan teks sebagai *Thou*. Dengan tipologi ini, dialog antara keduanya selalu diarahkan dan dibatasi oleh pokok persoalan (*subject-matter*) yang dibicarakan sampai keduanya mencapai persetujuan bersama atas pokok persoalan itu. Dengan kata lain, pembaca berusaha sampai pada pemahaman sebagaimana teks itu mengungkapkan dirinya kepada pembaca, karena pembaca yang ingin melakukan pemahaman berarti terikat pada pokok persoalan yang dihadapinya dan juga berarti harus menempatkan diri atau termasuk dalam konteks tradisi. Keterlibatan cakrawala pemikiran pembaca justru menjadi dasar tercapainya pemahaman hermeneutis, sehingga cakrawala

pemikiran pembaca terinterpelasi dengan cakrawala pokok persoalan atau yang teks yang dihadapinya.

Perbedaan antara hermeneutika romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial tersebut, dalam hermeneutika Ricoeur perbedaan keduanya dapat dimediasikan dengan menempatkan hermeneutika romantis sebagai kutub obyektif dan hermeneutika ontologis-eksistensial sebagai kutub subyektif.

Pertama, Ricoeur menerapkan interpretasi teks dalam hermeneutika fenomenologis secara dialektis, dari tataran epistemologi interpretasi ke tataran ontologi pemahaman. Dengan ontologi pemahaman yang diungkapkan Heidegger dan Gadamer, hermeneutika Ricoeur mampu memahami eksistensi *Dasein* (pemahaman eksistensial), akan tetapi diperlukan juga epistemologi interpretasi yang diungkapkan Scheiermacher dan Dilthey sebagai pemahaman naif (semantis). Dengan kata lain, posisi hermeneutika Ricoeur tampak pada tahap refleksi sebagai pemahaman diri dari gerak epistemologi interpretasi menuju ontologi pemahaman. Pemahaman diri dapat dilakukan dengan apropriasi. Oleh karenanya, dikotomi antara *erklären* dan *verstehen* dapat dimediasikan atau disintesiskan dengan dialektika antara keduanya yang dijelaskan oleh Ricoeur. Pada hermeneutika ontologis-eksistensial (Gadamer) yang menekankan aspek *verstehen* cenderung bersifat subyektif dengan menekankan pemahaman yang aktual, sedangkan pada hermeneutika romantis yang menekankan aspek *erklären* cenderung bersifat obyektif dengan menekankan epistemologi interpretasi.

Kedua, dalam persoalan pembaca menghadapi teks hermeneutika Ricoeur memediasikan antara pembaca yang terlibat pada obyek yang diinterpretasikan dengan pembaca yang terlibat pada teks. Bagi hermeneutika Ricoeur, penjelasan struktural (semantis) yang cenderung bersifat obyektif berhubungan dengan pemahaman hermeneutis yang cenderung bersifat subyektif dengan pemahaman-diri pada tataran refleksif. Dengan kata lain, pembaca terlibat dalam teks tanpa masuk dalam

teks tersebut atau pembaca tidak memproyeksikan diri ke dalam teks, melainkan membuka diri terhadapnya–distansiasi melalui tulisan (teks). Dengan membuka diri, pembaca membiarkan teks memberikan kepercayaan kepada pembaca secara obyektif. Demikian itu tampak pada konsep hermeneutika Ricoeur mengenai otonomi teks, yaitu kecenderungan pengarang, kondisi sosial, dan sasaran teks. Teks sendiri bersifat otonom, teks melepaskan diri dari kecenderungan pengarang atau cakrawala pengarang yang terbatas, sehingga teks terarah apada kondisi sosial dan sampai pada sasarannya.

Dengan demikian, epistemologi interpretasi dengan pendekatan struktural dan ontologi pemahaman dengan pemahaman hermeneutis, bagi Ricoeur, merupakan dialektika (yang saling melelngkapi). Teks memiliki struktur imanensi yang membutuhkan cara pendekatan struktural dan sekaligus memiliki referensi ostensif yang mengatasi dunia dari teks atau dunia *being* yang dibawa ke dalam bahasa oleh teks. Dengan kata lain, epistemologi interpretasi tetap diletakkan sebagai kutub obyektif dengan apropriasi menuju ontologi pemahaman yang diletakkan sebagai kutub subyektif. Dengan dialektika antara hermeneutika Romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial, yang terpenting adalah bukan menemukan makna yang ada dibelakang teks, melainkan menyingkap dunia yang ada di depan teks itu atau memahami secara otentik. Pemahaman otentik ini merupakan pemahaman isi teks (*matière de la texte*), sehingga isi teks berbeda dengan intensi pengarang sendiri. Sebenarnya, isi teks itu merupakan dimensi subyektif dari apa yang dimaksudkan oleh interpreter kepada pembacanya, karenanya interpretasi teks dapat dirasakan proksimitas dan kontekstual.

Secara skematis mediasi hermeneutika Ricoeur di antara hermeneutika Romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial tampak di bawah ini:

Hermeneutika Romantis	Hermeneutika Fenomenologis	Hermeneutika Ontologis-Eksistensial
☑ Memahami teks berarti memahami pengarang	☑ Distansiasi melalui tulisan (teks)	☑ Memahami teks tidak berarti memahami pengarang
☑ Dunia teks berbeda dengan dunia pengarang	☑ Dunia teks (memahami teks berarti memahami individu)	☑ Dunia teks melebur dengan dunia pengarang
☑ Memahami pengarang lebih baik daripada memahami dirinya sendiri	☑ Pemahaman-diri melalui apropriasi	☑ Memahami eksistensi *Dasein*
☑ Epistemologi interpretasi	☑ Dialektika penjelasan dan pemahaman (penjelasan melalui pemahaman)	☑ Ontologi pemahaman
☑ Subjek-objek	☑ Dialektika subjek-objek (tindakan penuh makna sebagai teks)	☑ Subjek dalam objek

Analisis kritis di atas adalah kelebihan dari hemeneutika Ricoeur yang jelas-jelas memediasikan dua tradisi hermeneutika itu, akan tetapi kelebihan hermeneutika Ricoeur tersebut hanya pada tingkat teoritis dan konsep saja. Dalam hermeneutika Ricoeur, penulis belum menemukan bagaimana interpretasi teks diterapkan pada tingkat praksis. Tidak adanya penjelasan interpretasi teks pada tingkat praksis ini merupakan kelemahan dari hermeneutika Ricoeur. Pada tingkat praksis interpretasi teks Ricoeur tampak

dijelaskan oleh John B. Thompson, dalam karyanya *Ideology and Modern Culture*, bahwa interpretasi teks ini dapat diterapkan dalam membaca komunikasi massa antara pasar dan negara.[1]

B. Mediasi antara Fenomenologi Edmund Husserl dan Strukturalisme Ferdinand de Saussure

Ketika Ricoeur menjelaskan hermeneutika fenomenologis, ternyata secara metodologis hermeneutika fenomenologis Ricoeur tersebut dapat dikatakan sebagai mediasi antara fenomenologi Husserl dan strukturalisme Saussure. Pada tahap semantik dalam hermeneutika fenomenologisnya, Ricoeur telah memasuki fenomenologi Husserl pada tataran teori makna yang dikembangkan di dalam *Logical Investigations*, yaitu kerangka teori tentang ekspresi-ekspresi penanda, bukan pada tataran fenomenologi *Lebenswelt* yang tidak pasti. Semantik mengenai ekspresi-ekspresi multivokal dalam usahanya menentang teori-teori metabahasa dapat menjadikan bahasa-bahasa yang ada sebagai model-model idealnya.

Ekspresi-ekspresi penanda Husserl tersebut tidak cukup untuk melakukan interpretasi teks, sehingga Ricoeur menggabungkannya dengan struktur semantik Saussure. Pada struktur semantik Saussure, *parole* bahasa dipahami sebagai ucapan yang dibedakan dari *langue* oleh sejumlah sifat: disadari secara temporal, mengacu-kepada-diri-sendiri, terarah kepada sesuatu, yaitu mengacu kepada dunia di luarnya, dan bertujuan meraih sasaran. Tentu saja, orang dapat membedakan di dalam ucapan antara diskursus-diskursus yang diucapkan dan yang tertulis tergantung pada cara sifat-sifat tersebut teraktualisasikan. Teks hanya dapat dipahami sebagai *parole* dengan mematuhi aturan *langue*.

---

[1] Lihat John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990), hlm. 248.

Dengan dialektika peristiwa dan makna, Ricoeur mengatakan bahwa dalam linguistik diskursus peristiwa dan makna diartikulasikan. Penghilangan dan pelampauan peristiwa ke dalam makna merupakan karakter diskursus itu sendiri. Hal itu membuktikan akan adanya maksud dari bahasa tersebut, hubungan antara *noesis* (tindakan kesadaran) dan *noema* (apa yang disadari) dalam bahasa itu.

Secara skematis hermeneutika fenomenologi Ricoeur sebagai mediasi antara fenomenologi Husserl dan strukturalisme Saussure dapat dilihat di bawah ini:

Fenomenologi Husserl	**Hermeneutika Ricoeur**	**Strukturalisme Saussure**
☑ Ekspresi penanda	☑ Dialektika peristiwa dan makna	☑ *Parole* dan *langue*

C. Ikhtisar

Dengan kemahiran Ricoeur menjelaskan interpretasi teks yang diterapkan dalam hermeneutika fenomenologi, hermeneutika mampu menjadi mediasi antara tradisi hermeneutika romantis dan tradisi hermeneutika ontologi-eksistensial, dan sekaligus menjadi mediasi antara fenomenologi Husserl dan strukturalisme Saussure. Dengan interpretasi teks, pada tingkat teoretis hermeneutika bukan hanya menuntun pembaca atau interpreter mampu memahami makna psikologis pengarang atau menyatukan diri dalam cakrawala pemahaman, melainkan teks juga membebaskan pemahaman-diri pembaca atau interpreter karena adanya dialektika distansiasi dan apropriasi, dialektika penjelasan dan pemahaman, serta konsep tindakan penuh makna sebagai teks. Namun, pada praksisnya Ricoeur belum menjelaskan bagaimana interpretasi teks diterapkan. Pada tingkat praksis ini dianggap sebagai kelemahan hermeneutika Ricoeur. []

BAB VIII
PENUTUP

Upaya memahami interpretasi teks Ricouer, bab terakhir akan memaparkan kesimpulan dari seluruh pembahasan dan kontribusi kekinian. Sebagai kontribusi kekiniaan, interpretasi teks Ricouer diimplemetasikan di dalam memahami tradisi pesantren. Sudut pandang historis dan semiotika linguistik seharusnya memperoleh perhatian serius lebih dahulu sebelum kita memahami tradisi pesantren lebih mendalam. Misalnya, kita akan memahami tradisi pesantren di Banten.

A. Kesimpulan

Dari istilah Yunani "*herméneia*", asal usul dan sejarah hermeneutika dapat ditelusuri. Berawal dari pemahaman dan interpretasi istilah *herméneia* itu pula, Plato sampai Gadamer menempatkan hermeneutika (*hermeneutics*) sebagai metode interpretasi yang *open-mindedness*. Begitu juga, dalam hermeneutika Ricoeur, hermeneutika sebagai teori interpretasi yang dapat memberi tindakan penuh makna, sehingga manusia sebagai karya yang terbuka (*human as an opend-work*) bebas diinterpretasikan. Pada era kontemporer ini manusia mampu membebaskan diri dari kondisi sosial, psikologis, dan budaya. Dengan mengikuti pemikiran Heidegger, manusia sebagai *Dasein*

mampu bereksistensi dalam *being-in-the-world* dan mampu menciptakan dunianya sendiri melalui interpretasi dan pemahaman.

Interpretasi teks dalam hermeneutika Ricoeur tersebut merupakan bentuk pemahaman terhadap teks. Menurutnya, teks adalah "suatu diskursus yang difiksasi dengan tulisan." Menurut definisi ini, fiksasi dengan tulisan merupakan ketentuan teks itu sendiri. Diskursus sendiri dipahami sebagai apa yang terucap maupun yang tertulis. Diskursus itu berkaitan dengan apa linguistik sebut sistem bahasa atau kode linguistik, karenanya diskursus adalah peristiwa bahasa atau penggunaan linguistik. Ini adalah pemahaman baru mengenai teks di mana pengertian teks seperti ini tidak ditemukan di dalam tradisi hermeneutika romantis dan tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial sebagai hermeneutika pendahulu Ricoeur.

Dengan pengertian teks tersebut, ada empat paradigma interpretasi, yaitu: pertama, fiksasi makna. Dalam fiksasi makna, teks melampaui peristiwa dengan cara mengungkapkan makna yang dikatakan, sehingga muncul penampakan maksud dari tindakan ucapan. Kedua, pengarang. Dengan menetapkan pengarang, interpreter memahami relasi antara makna suatu teks dengan maksud si pengarang. Pada paradigma ini ditekankan bahwa makna teks terlepas dari psikologi pengarang.

Paradigma ketiga, kondisi sosial. Ricoeur memperkenalkan ketidaksesuaian antara teks dan kondisi sosial yang melingkupi teks itu. Teks melakukan dekontekstualisasi diri dari lingkup sosial dan sejarahnya dan pada saat yang sama teks melakukan rekontekstualisasi pada model-model pembacaan yang tidak terbatas, sehingga teks dapat mencapai jangkauan universalitas sasarannya. Keempat, referensi-referensi nonostensif. Teks terbebas dari batas-batas referensi-referensi ostensif. Dengan kata lain, teks tidak mengacu pada ciri-ciri tempat teks tersebut dihasilkan, akan tetapi teks terbuka lebar-lebar pada dunia baru (*being-in-the-world*) dan memproyeksikan satu cara hidup.

Dengan mengikuti pemikiran Max Weber, empat paradigma teks tersebut dalam teori interpretasi Ricoeur menjadikan teks sebagai tindakan penuh makna dan otonom, sehingga tindakan manusia tampak sebagai karya terbuka. Paradigma teks itu membedakan hermeneutika Ricoeur dari hermeneutika romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial. Secara teoretis penerapan konsep interpretasi teks tampak di dalam hermeneutika fenomenologisnya.

Dalam hermeneutika kuno (Plato, Aristoteles, dan Philo), interpretasi dan pemahaman dapat dipahami dalam hubungannya dengan kata *herméneia*. Melalui istilah *herméneia* tersebut, interpretasi dapat dipahami sebagai mengatakan (*to say*), menjelaskan (*to explain*), dan menerjemahkan (*to translate*). Dalam hermeneutika modern, hermeneutika dianggap sebagai kaidah interpretasi dan pemahaman *Geist* teks kuno yang dibahas oleh Ast dan Wolf dalam bidang filologi. Selain itu, hermeneutika modern melahirkan tradisi hermeneutika romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial.

Di antara dua tradisi tersebut, ada perbedaan yang sangat jelas di dalam menjelaskan hermeneutika. Dalam tradisi hermeneutika romantis, hermeneutika sebagai epistemologi interpretasi yang diungkapkan oleh Schleiermacher, Dilthey, dan Betti. Bagi Schleiermacher, hermeneutika digunakan untuk memahami pernyataan-pernyataan pembicara di mana orang harus mampu memahami bahasanya sebaik memahami psikologinya. Semakin lengkap pemahaman seseorang atas sesuatu bahasa dan psikologi pengarang, akan semakin lengkap pula interpretasinya. Bagi Dilthey, hermeneutika sebagai dasar metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan. Sedangkan bagi Betti, hermeneutika sebagai dasar metodologi *Geisteswissenshaften* untuk mencari apakah nilai praktis dan manfaat bagi interpreter dalam teori hermeneutika.

Dalam tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial, hermeneutika sebagai ontologi pemahaman yang diungkapkan

oleh Heidegger, Bultmann, dan Gadamer. Menurut Heidegger, hermeneutika digunakan untuk memahami *Dasein* itu dalam tiga tahap interpretasi yang didasarkan pada struktur pemahaman: *Vorhabe-Vorsicht-Vorgrift*. Hermeneutika bukan lagi sebagai metode memahami teks, melainkan ciri eksistensi *Dasein* yang dilepaskan dari kerangka epistemologi dan kembali pada ontologi-eksistensialnya. Hermeneutika ontologis-eksistensialis ini diterapkan oleh Bultmann dalam bidang teologi yang menghasilkan konsep *Kerygma*. Dalam konsep *Kerygma* itu, keterlibatan pemahaman eksistensial interpreter dalam menginterpretasikan pesan itu terkandung di dalam teks. Gadamer menegaskan bahwa keterbukaan teks terhadap interpreter menentukan struktur dalam peleburan cakrawala pemahaman.

Sebagai mediasi antara tradisi hermeneutika romantis dan hermeneutika ontologis-eksistensial, hermeneutika Ricoeur lebih menekankan interpretasi teks. Bahkan, Ricoeur dianggap sebagai mediator antara dua tradisi filsafat besar, yaitu fenomenologi Husserl dan strukturalisme Saussure. Dalam interpretasi teks tersebut, akhirnya Ricoeur berefleksi secara kritis bahwa manusia tidak perlu bersitegang dan bersikap kaku (*rigid*) menghadapi teks, tetapi harus dapat "membaca ke dalam" teks itu. Manusia juga harus mempunyai konsep-konsep dari pengalaman-pengalaman-nya sendiri yang tidak mungkin dihindarkan keterlibatannya, sebab konsep-konsep ini dapat diubah atau disesuaikan tergantung pada kebutuhan teks.

B. Memahami Tradisi Pesantren

Pasca rezim Orde Baru kaum santri kini mengembalikan diskursus radikalisme agama, fundamentalisme agama, dan berujung pada diskursus terorisme dalam Islam. Di Banten khususnya, fenomena baru ini merupakan generik revivalisme Islam dalam merespons arus globalisasi sebagai kekuatan hegemoni Barat atas Islam, atau merupakan gerakan yang dikonstruksi oleh pemahaman religius yang sempit dan eksklusif,

yang meniscayakan kembali pada ajaran-ajaran Islam yang masih murni. Tentunya, hal itu ditandai pula "*new* santri" yang diferensial dari santri dalam ranah NU dan Muhammadiyah sebagai *mainstreams* di Indonesia. *New* santri ini ada dalam tubuh Islam Jamaah yang pernah tampak, Darul Arqam yang diusir, Ahmadiyah yang dicap aliran sesat oleh MUI, dan Hizbut Thahir yang bermimpi negara Islam.

Tak bisa dipungkiri, kekuatan *new* santri sangat dikhawatirkan oleh dua ormas *mainstreams* tersebut. Di masa mendatang *new* santri ini dimungkinkan mampu menjelma ormas yang besar dalam basis komunitas dan gerakan politik yang berbasis partai, misalnya PKS. Dalam konteks itulah, Banten yang merdeka dari imperialisme Belanda bersama kekuatan pesantren sebagai basis Islam tradisional harus mampu bersaing dengan arus gelombang *new* santri itu. Untuk itu, reinterpretasi tradisi pesantren dalam arus globalisasi sangat signifikan. Hal itu membutuhkan kekuatan partisipasi kaum intelektual Islam, seperti para sarjana di IAIN Sultan Maulana Banten, IAI Banten, STAI Mathla'ul Anwar, STAI Syekh Mansyur, dan pendidikan tinggi Islam lainnya di Banten.

Dewasa ini tradisi pesantren diinterpretasikan kembali untuk memberi *framing* pemahaman baru. Tradisi pesantren terdiri dari dua istilah, yaitu tradisi dan pesantren. Lewat interpretasi teks, Paul Ricoeur mengatakan bahwa:

> *Tradition is now to be understood as an ongoing dialectic between our being-effected by the past and our projection of a history yet-to-be-made (la visée de l'histoire à faire).*[1]
>
> (Tradisi adalah waktu sekarang yang dipahami sebagai proses dialektis antara diri kita yang dipengaruhi masa lalu dan proyeksi kita terhadap sejarah masa depan secara terus-menerus).

[1] Lihat Richard Kearney, "Between Tradition and Utopia: The Hermeneutical Problem of Myth," dalam David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (London and New York: Routledge, 1991), hlm. 56.

Istilah tradisi (*tradition*) berasal dari bahasa Latin *traditio* yang merupakan derivasi dari kata kerja *tradere* yang berarti "penyerahan," atau "penerusan".[2] Dengan pengertian tradisi itu, tradisi pesantren dapat dipahami sebagai suatu komunitas pesantren yang meneruskan perilaku kyai yang tak pernah salah karena dianggap diri yang "suci", santri yang terhegemonik oleh otoriteritas kyai, dan pembacaan kitab-kitab Islam klasik yang tekstual.[3]

Dengan pengertian tradisi tersebut, tuntutan mengingat masa lalu itu tidak mengharuskan kita untuk merehabilitasi model idealis terhadap pikiran asing yang menguasai rekapitulasi makna historis. Menurut Ricoeur, tradisi tersebut perlu dilestarikan dengan membedakan antara tiga kategori, yaitu: tradisionalitas, tradisi dan Tradisi.

Kategori pertama bahwa Tradisionalitas (*traditionality*) dideskripsikan sebagai sebuah dialektika antara "pengendapan" (*sedimentation*) dan "pembaharuan" (*innovation*). Deskripsi ini dihubungkan pada peranan tradisionalitas dalam dunia narasi fiksi tertentu. Dalam kategori ini, Ricoeur memperlihatkan bahwa tradisionalitas dipahami dalam pandangan lebih umum mengenai gaya formal yang meneruskan warisan masa lalu. Dalam konteks lebih luas, tradisionalitas didefinisikan sebagai kesemetaraan sejarah dengan maksud dialektika antara *the effects of history upon us (with passively suffer) and our response to history (which we actively operate)*. Dengan kata lain, tradisionalitas berarti "*the temporal distance which separates us from the past is not a dead interval but a generative transmission of meaning*".[4]

---

[2] Lihat Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillian Publishing Company, 1986), vol. 15, hlm. 1.

[3] Lihat Dhofier Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), cet. IV, hlm. 63.

[4] Lihat Kearney, "Between Tradition and Utopia....", hlm. 58-59.

Pada kategori kedua tradisi (*traditions*) difungsikan sebagai konsep material isi tradisi (*contents of tradition*), karena tradisionalitas merupakan sebuah konsep formalnya. Transisi dari bentuk isi ini diperlukan aktivitas interpretasi tersendiri. Interpretasi ini menyatakan bahwa tradisi adalah esensi linguistik (*langagière*) dan juga tidak dapat dipisahkan dari transmisi makna aktual yang mendahului kita. Identifikasi tradisi dengan bahasa tidak hanya dipahami dalam sudut pandang bahasa-bahasa asal (Perancis, Yunani, Inggris, Indonesia, dsb.), tetapi dalam sudut pandang lain yang sudah dikatakan oleh siapa yang ada dalam sejarah sebelum kita mengenalnya. Ini termasuk kondisi sosial dan budaya yang diisyaratkan sebagai pembicara dan pendengar.[5]

Sementara itu, kategori ketiga bahwa Tradisi (dengan huruf kapital T "*La tradition*") harus dipahami dalam dinamika perspektif sejarah ruang pengalaman kita (*our being-effected-by-the-past*), yang dikaitkan dengan cakrawala harapan utopian kita. Kategori ketiga ini merupakan perubahan dari *traditions* ke *Tradition* yang dimotivasi oleh observasi bahwa setiap awalnya makna juga adalah sebuah klaim kebenaran. Ricoeur mengajurkan untuk menginterpretasikan pretensi tradisi kepada kebenaran dalam pandangan non-absolut terhadap anggapan kebenaran. Klaim-klaim kebenaran tradisi ini diakui sampai beberapa waktu sebagai kekuatan argumen yang terbaik.[6]

Atas dasar pemikiran interpretasi tradisi Ricoeur di atas, tradisi pesantren tampak dalam interpretasi tradisi bahwa "tradisi pesantren ditempatkan dalam dinamika perspektif sejarah ruang pengalaman kita, yang dikaitkan dengan cakrawala harapan utopian kita." Dengan kata lain, tradisi pesantren diinterpretasi sebagai komunitas pesantren yang mampu mentradisikan perilaku kiai yang rasional-komunikatif dan moderat, santri yang berpikir kritis-analitik, dan pembacaan kitab-kitab klasik yang kontekstual.

---

[5] *Ibid.,* hlm. 59-60.
[6] *Ibid.,* hlm. 60.

Dengan demikian, tradisi pesantren di Banten yang tidak lagi dipahami sebagai tradisionalitas yang mengandung makna konservatif dan ketinggalan zaman, karena pesantren hanya mewarisi tradisi-tradisi masa lalu tanpa inovasi dan transformasi sosio-kultural. Juga, tradisi pesantren tidak dipahami sebagai tradisi yang sama seperti tradisi sebelumnya tanpa makna baru. Pemahaman tradisi pesantren seperti itu mengantarkan komunitas pesantren untuk menemukan dunia baru dalam dunia global yang membebaskan dirinya dari kondisi sosial, psikologis, dan budaya masa lalu. Sejatinya, interpretasi seperti ini sudah dilakukan oleh beberapa komunitas pesantren di Banten. Oleh karena itu, tradisi pesantren diharapkan terus menerus melakukan rekonstruksi Islam tradisional yang berbasis *local wisdom* (kearifan tradisi Banten) untuk kepentingan masyakarat Banten sekaligus bangsa Indonesia umumnya. Bukan Islam simbolik, yang hanyalah gerakan Islam radikal-fundamental-politik untuk menjadikan agama sebagai kedok menutupi kepentingan politik dan ekonomi komunitasnya sendiri. [ ]

EPILOG
HERMENEUTIKA DALAM TRADISI ISLAM
Oleh: KH. Husein Muhammad

Pada mulanya adalah kata. Tetapi kata adalah symbol belaka dari suara dan kehendak yang bersemayam di dalam hati. Saat di pesantren, saya diperkenalkan sebuah puisi:

"Inna al-Kalam La fi al-Fuad Wa Innama

Ju'ila al-Lisan 'ala al-fuadi Dalila".

Kata-kata sesungguhnya ada di relung hati atau pikiran. Lidah mengungkapkannya sebagai simbol darinya. Maulana Jalal al-Din Rumi, sufi penyair terbesar dari Konya, Turki, mengatakan bahwa kata-kata adalah bayangan dari hakikat sesuatu. Ia tidaklah memberi makna apa-apa, bila hakikat tak bicara. Kata-kata hanyalah pra teks, aspek kesesuaian jiwalah yang dapat menarik hati orang lain, bukan kata-kata.[1]

Ali bin Abi Thalib ketika bicara tentang teks-teks al-Qur'an yang acap digunakan orang untuk menjebak orang lain, mengatakan: "Al-Qur'an adalah kata-kata di antara dua bingkai mushaf. Ia tidak bicara apa-apa. Yang bicara adalah manusia", dan "ia mengandung multi dimensi makna".[2]

---

[1] Jalal al-Din Rumi, *Fihi Ma Fihi*, terjemah Isa Ali al-Akub, Dar al-Fikr, Damaskus, th. 2002, hlm. 34.

[2] Al Thabari, *Tarikh al Umam wa al Muluk*, III, hlm. 110

Kata-kata yang sama disampaikan kepada orang lain yang berbeda-beda, tidak selalu memberi makna yang sama. Audiens yang berbeda-beda itu tidak selalu dapat memahami atau menangkap maksud dari kata-kata tersebut secara sama. 'Kata-kata bisa menipu", kata seorang filsuf. Terdapat begitu banyak factor yang mengelilingi dan terkandung dalam kata-kata itu. Ia begitu rumit, pelik dan potensial menciptakan kesalahpahaman dan konflik.

Hermeneutika = Takwil

Dewasa ini diskursus mengenai cara memahami kata-kata atau ucapan dikenal dengan "hermeunetik". Cara ini dalam khazanah keilmuan Islam disebut "Takwil". Kata ini dikenalkan dalam 18 ayat al-Qur'an. Ada kata lain yang dipersepsikan sama dengan Takwil. Yakni "Tafsir". Dan al-Qur'an menyebut kata ini hanya satu kali. Ini mengisyaratkan kepada kita bahwa Tuhan mendorong para pembaca kitab sucinya untuk menggunakan cara ini dalam memahaminya, lebih dari sekedar melalui cara Tafsir. Jadi pemahaman terhadap teks-teks suci melalui cara kerja Hermeneutik, telah dikenal dalam Islam dan dianjurkan Tuhan dalam kitab suci-Nya. Maka hermeneutika bukanlah hal yang asing dalam masyarakat muslim, khususnya bagi para penafsir teks-teks keagamaan Islam.

Hermeneutika atau Takwil tidak sekedar cara memahami kata-kata menurut makna literalnya, makna lahiriahnya atau makna yang popular di tengah-tengah pergaulan komunitas, melainkan menelisik lebih jauh dan lebih dalam untuk mencari apa yang sebenarnya dikehendaki penulis atau penyampai kata-kata itu. "Apa yang dikehendaki" mengandung arti "apa yang dipikirkan dan dirasakan". Dengan begitu ia melibatkan aktifitas nalar intelelektual, perasan atau intuisi atau bahkan khayal. Dan semua ini ; pikiran, perasaan atau intuisi dan khayal ini merupakan refleksi dari apa yang ditangkap oleh dan dari pengamatan indera penutur atas seluruh fenomena "maujudat", ada, being. Tampak

jelas bahwa ta wil merupakan metode pemahaman terhadap teks al Qur an dengan memberikan perhatian tidak hanya pada makna harfiah teks (eksoteris) tetapi juga pada makna-makna yang tersembunyi (esoteris) di balik makna harfiyah teks, termasuk dalam hal ini makna alegoris atau metaforis. Sedangkan tafsir adalah pemahaman terhadap makna literal teks dan didasarkan pada penjelasan riwayat, nukilan.

Pemahaman terhadap al Qur'an, melalui metode ta wil, dengan demikian, banyak menggunakan analisis rasional, terbuka (inklusif), berinteraksi atau berdialog dengan realitas-realitas yang berkembang, dan mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan arti teks. Jadi takwil di samping menggunakan pemahaman intertekstualitas dan logika teks, juga fakta-fakta di luar teks (ekstratekstualitas). Lebih jauh ia juga berkaitan dengan eksplorasi spiritual.

Kajian hermeneutika dalam dunia Islam sesungguhnya telah menjadi bagian perbincangan para pemikir, cendikiawan, filsuf dan kaum sufi. Mereka berkerja melalui perspektifnya masing-masing melalui teori ini dalam rangka memahami eksistensi alam semesta, manusia, dunia metafisika dan Tuhan. Kaum muslimin generasi awal menggunakan teori hermeneutika dalam rangka memahami dan mengungkapkan isu-isu tersebut berdasarkan teks-teks suci al-Qur'an. Pemahaman terhadap teks-teks ini menurut makna lahiriyahnya tidaklah cukup membuktikan hakikatnya yang dimaksud, bahkan bisa bertentangan teks yang lain, dengan akal maupun dengan realitas. Para sarjana Islam yakin bahwa kata-kata Tuhan tidak bertentangan dengan akal, bahkan saling menguatkan, karena keduanya datang dari Tuhan. Ibn Rusyd mengupas soal ini dalam bukunyan yang terkenal "*Fashl al-Maqal fi Ma Bain al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal*". Di dalamnya ia mengatakan : Kebenaran teks-teks ke-Tuhan-an tidaklah mungkin bertentangan dengan kebenaran akal budi. Keduanya saling menguatkan dan mendukung. Karena keduanya anugerah Tuhan. Maka: "*Fa in Kana Muwafiqah fa La Qawla Hunalika, wa*

in Kana Mukhalifan, Thuliba Ta'wiluh" (bila teks dan akal sejalan, maka tak perlu dipersoalkan, tetapi bila keduanya bertentangan, maka harus ditakwilkan). [3]

Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M), ahli hukum, teolog, filsuf dan sufi besar, mengkritik mereka yang memaknai teks suci keagamaan secara, semata-mata, literal. Ia boleh saja mempercayainya, tetapi ia tidak boleh memaksakan kebenaran diri kepada orang lain. Pemaknaan literal terhadap teks al- Qur'an, menurutnya adalah hanya benar bagi dirinya sendiri, tetapi adalah keliru jika ia memaksakan kebenaran dirinya terhadap orang lain.[4]

Jika begitu bagaimana sebuah teks dapat dipahami dengan benar?. Di dalam bukunya yang lain, "Al-Mustashfa", al-Ghazali menjelaskan bagaimana cara memahami "kata-kata", mengatakan: "Memahami suatu teks, pertama-tama haruslah memahami bahasa yang digunakan dalam percakapan/pembicaraan di antara pengguna bahasa tersebut. Bila terjadi ketidakpahaman, maka perlu dicari petunjuk lain. Ia bisa berupa kata lain yang semakna, atau logika rasional. Bisa juga melalui petunjuk-petunjuk yang lain mulai dari isyarat, kode-kode (rumuz), gerakan-gerakan, konteks sebelum dan sesudah, dan lain-lain. [5]

Imam Al Syathibi, ahli hukum besar dari Andalusia, berpendapat bahwa untuk memahami kata-kata dalam al Qur-an tidak cukup hanya dengan mengerti makna lahiriahnya tetapi harus juga memahami konteks yang menyertai kehadirannya maupun konteks luar yang memengaruhinya. Ia mengatakan: "mengetahui makna dan kejelasan al Qur-an dan memahami maksud kalimat (uslub) bahasa Arab yang indah dengan mana al Qur-an diturunkan, tergantung kepada bentuk/kondisi kata-kata (*hal al khithab*) dari

---

[3] Ibn Rusyd al-Hafid, *Fashl al-Maqal fi Ma Baina al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal*, editor Muhammad Abid al-Jabiri, Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, Beirut, Cet. I, 1997, hlm. 97.

[4] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, II.

[5] Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, Beirut, Juz I, hlm. 337-341.

aspek bahasa itu sendiri (*nafs al khitab*), situasi/kondisi penyampainya (*hal al mukhathib*) dan keadaan pembacanya (*hal mukhathab*) atau ketiga-tiganya. Hal ini karena sebuah pernyataan (*khithab*) bisa dipahami secara berbeda-beda tergantung pada keadaan teks itu sendiri, pada keadaan pembacanya dan pada keadaan lainnya. Sebuah kalimat pertanyaan (*istifham*) bisa memiliki sejumlah arti lain ; bisa untuk menegaskan (*taqrir*) atau mencela (*taubikh*). Kalimat perintah (*amr*) bisa juga bermakna boleh (*ibahah*), ancaman (*tahdid*), mencela (*taubikh*) dan lain-lain.

Ibnu Qutaibah al Dinawari dalam bukunya: "Takwil Musykil al-Qur'an" lebih jauh menjelaskan: "Kata dalam kalimat bahasa Arab mengandung banyak bentuk: *majaz* (metapora), *isti'arah*, *tamtsil* (perumpamaan), *qalb* (pembalikan), *taqdim* (didahulukan), *ta'khir* (diakhirkan), *hadzf* (dibuang), *tikrar* (pengulangan), *ikhfa* (samar) *izh-har* (jelas), *mukhathabah al wahid mukhathabah al jami'* (berbentuk kata tunggal tetapi untuk banyak orang) atau *al-Jami' khithab wahid* (kata jama', tetapi dimaksudkan untuk seorang*), al wahid wa al jami' khithab al itsnain* (bentuk kata tunggal atau banyak tetapi ditujukan untuk dua orang), *al qashd bi lafzh al khushsush li ma'na al umum* (kata untuk orang tertentu, tetapi dimaksudkan untuk umum), atau *lafzh al umum li ma'na al khushush* (kata berbentuk umum tetapi maksudnya untuk orang tertentu".[6]

Al-Syathibi mengurai lebih lainjut: "Berbagai perbedaan makna ini hanya dapat diketahui melalui kondisi-kondisi di luar bahasa itu sendiri (ekstratekstual). Tetapi tidak setiap kondisi yang ada di luar teks itu dapat dialihkan ke dalam teks, dan tidak setiap kondisi senantiasa menyertai teks yang dialihkan tersebut. Jika kita gagal memahami konteksnya, kita tidak dapat memahami pernyataan tersebut dengan baik.dan tepat".[7]

---

[6] Ibnu Qutaibah al-Dinawari, *Takwil Musykil al Qur-an,* hlm. 78-79.
[7] Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat,* III, hlm. 347.

Pandangan Syathibi di atas menunjukkan bahwa memahami teks mengharuskan juga pemahaman atas sejarah social kepada siapa, di mana dan kapan teks tersebut dilahirkan.

Dalam kajian sufisme Islam, para sufi besar mengembangkan analisis hermeneutis secara lebih rumit dan menukik sampai ke palung jiwa sebuah bahasa. Guru Syeikh Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri; *Syeikh* Ibrahim al-Kurani (1616-1690), dalam karya cemerlangnya "Ithaf al-Dzaki", dengan menyebut beberapa sumber yang menyatakan bahwa setiap ayat al-Qur'an mengandung makna *lahir*, *batin*, *had* dan *mathla'*".

Empat terma tersebut didefinisikan oleh para ulama secara beragam. Jalal al-Suyuthi, ahli tafsir terkemuka berpendapat bahwa "Dhahir adalah apa yang nampak. Bathin adalah yang samar bagai ruh yang suci yang tersembunyi. Had adalah pembatas, bagaikan "barzakh", jembatan yang mengantarkan makna lahir ke makna batin. Mathla' adalah makna yang mengantarkan kepada pengetahuan tentang hakikat sesuatu. Definisi lain dikemukakan oleh Sufi besar Abd Allah al-Muhasibi. Ia mengatakan: "*Dhahir* adalah bacaannya (tilawah), *bathin* adalah *ta'wil*, *had* adalah puncak pemahaman dan *mathla'* adalah hal yang melampaui batas, ekstrim dan kedurhakaan". Sulami (w.937), sufi terkemuka, mengatakan : "*Dhahir* adalah bacaannya, *bathin* adalah *ta'wil*, *had* adalah hukum-hukum halal-haram dan *mathla'* adalah kehendak Tuhan".[8]

Muhyiddin Ibn 'Arabi, maha guru kaum sufi, menyampaikan sebuah pengetahuan hermeneutis yang diakuinya sebagai hasil informasi Nabi kepada dirinya melalui mekanisme 'kasyf" (ketersingkapan, limpahan, emanasi). Katanya :

"Nabi bersabda bahwa Tuhan tidak menurunkan sebuah ayat kecuali mengandung makna lahir dan makna batin. Dan setiap huruf

[8] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi*, Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, Beirut, Libanon, Cet. V, 1996, hlm. 276.

mengandung makna *had* dan *mathla'*. *Dhahir* adalah tafsir, *bathin* adalah *ta'wil, had* adalah batas pemahaman manusia dan *mathla'* adalah pengetahuan manusia yang mengantarkannya kepada pencapaian kondisi dapat menyaksikan Tuhan (*ma yash'adu ilaihi minhu fa yathla'u 'ala syuhud al-Malik al-'Allam*).[9]

Sementara itu,Ja'far al-Shadiq, Imam Sy'iah terbesar mengatakan: "*Inna fi Kitab Allah Umuran Arba'ah :al-'ibarat, wa al-isyarat, wa al-Lathaif wa al-Haqaiq. Fa al-'Ibarat li al'Awam, wa al_isyarat li Khawash wa al-Lathaif li al-Awliyah wa al-haqaaiq di al-Anbiyah*" (Al-Qur'an mengandung empat makna : Ibarat, Isyarat, Lathaif dan Haqiqat. Ibarat untuk orang awam, Isyarat (kode) untuk orang-orang tertentu (filsuf ?), Lathaif untuk para Wali dan Haqiqat untuk para Nabi).[10]

Buku "Teori Interpretasi Paul Ricoeur"

Demikianlah kaum muslimin generasi awal benar-benar telah bekerja keras secara intelektual maupun spiritual untuk memahami kata-kata Tuhan dalam kitab suci-Nya. Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia untuk menjalani hidup mereka agar menjadi bahagia di dunia dan akhirat. Visi utama al-Qur'an, sebagaimana disebutkan al-Qur'an sendiri adalah "membebaskan kezaliman dan penderitaan manusia menuju kepada kehidupan yang adil dan berprikemanusiaan". Analisis mereka atas teks-teks al-Qur'an untuk memenuhi tujuan tersebut dilakukan melalui teori Takwil atau Hermeneutika yang begitu rumit dan pelik. Al-Qur'an dengan begitu memberikan ruang terbuka lebar bagi segala interpretasi dan audiens yang beragam.

Sayang sekali, kajian-kajian terhadap sumber-sumber tertulis Islam melalui teori ini, mengalami stagnasi yang panjang. Keadaannya digantikan dengan teori tafsir yang lebih cenderung

---

[9] *Ibid*.
[10] *Ibid*.

kepada pembacaan tekstualis dan formalistik. Ini adalah cara pemahaman mainstream. Jika ia menyangkut teks-teks hadits Nabi, maka pikiran keagamaan muslim *mainstream*, pertama-tama akan melihatnya dari aspek validitas rangkaian transmisinya (sanad). Bila hadits telah dinyatakan "Sahih", valid, akurat, maka ia akan diterima tanpa reserve. Pendekatan ini memberikan kesan kepada kita pada kecenderungan mengabaikan pendekatan dengan menggunakan daya nalar, akal intelek dan daya intuisi atau "dzauq".

Pemahaman seseorang atas sebuah teks suci Islam di luar kerangka arus utama tersebut dipaksa menghadapi resistensi dan reaksi social yang bisa melumpuhkan. Dalam situasi mutakhir, cara pandang tekstual ini semakin didesakkan oleh kelompok-kelompok keagamaan garis keras.

***

Saat saya dihubungi penulis buku ini; Masykur Wahid, teman dan saudara saya, untuk memberikan kata akhir dari buku ini, kemudian membacanya saya terperangah, sekaligus bikin "mumet" kepala. Saya tidak pernah menyangka bahwa dia yang lahir dan dibesarkan dalam lingkungan pesantren, mampu menulis diskursus filsafat yang sangat rumit ini, dengan bagus, sekaligus berani. "Masykur berani menerobos benteng tradisi". Karena tradisi pesantren selama ini seperti "melarang" santrinya belajar logika dan filsafat. Masykur dalam buku ini telah memberikan bahan penting bagi kita untuk memahami teori-terori hermeneutika secara lebih luas dan komparatif yang digalinya dari para ahli mengenainya. Saya ingin mengapresiasi atas keberanian ini sambil berharap agar kajian-kajian filsafat akan semakin banyak diminati oleh generasi muda pesantren yang lain. Dan saya senang ketika ia mengatakan : "Sejatinya, interpretasi seperti ini sudah dilakukan oleh beberapa komunitas pesantren di Banten".

Pemahaman kita atas Teori-teori Hermeneutika, menurut saya akan memberikan manfaat yang besar bagi upaya-upaya memecahkan dan menemukan jalan keluar dari kompleksitas

problematika umat Islam hari ini dan untuk waktu yang panjang. Teks-teks al-Qur'an dan hadits Nabi, dua pijakan otoritatif kaum muslimin, sudah seharusnya dibaca dan dipahami secara mendalam untuk pada gilirannya menemukan hikmah-hikmah Ilahiyyah.

Hal lain yang menarik dari Masykur adalah bahwa dia lebih mengambil kajian diskursus ini dari "orang lain", seperti Paul Recouer, Martin Heidegger, Husserl, Saussure, Schleiermacher, Delthey dan lain-lain. Mereka adalah para sarjana dan filsuf Barat Modern. Di sini, lagi-lagi Masykur "berani menerobos tradisi" nya sendiri. Ia menulis ini justeru di tengah-tengah situasi ingar-bingar penolakan dan alergi atas pikiran-pikiran dan nama-nama asing. Tetapi bagi saya sepanjang ia memberikan "hikmah", produk pemikiran dari manapun dan dari siapapun perlu diapresiasi. Karena "hikmah" adalah kebaikan-kebaikan dari Tuhan, sebagaimana disebutkan al-Qur'an. Ibn Rusyd mengatakan: "Apabila kita menemukan kebenaran dari mereka yang berbeda agama dari kita, mestinya kita menerima dengan gembira dan menghargainya. Tetapi, jika kita menemukan kesalahan dari mereka, kita patut mengingatkan, dan menerima maafnya". []

DAFTAR PUSTAKA

Bakker, Anton dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Science*, New York: Columbia, University Press, 1978.

Berger, Peter L., *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, terj. J.B. Sudarmanto, cet. II, Jakarta: LP3ES, 1994.

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*, jilid I, Jakarta: Gramedia, 1983.

_____, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*, jilid II, Jakarta: Gramedia, 1996.

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bruns, Gerald L., *Hermeneutics: Ancient and Modern*, New Haven and London: Yale University Press, 1992.

Cassirer, Ernst, *An Essay on Man: Introduction to a Philosophy of Human Science*, cet. III, London: Yale University Press, 1945.

Crapanzano, Vincent, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Davis, Steven, *Philosophy and Language*, United States of America: The Bobbs Merril Company, Inc., 1976.

Dhavamony, Marisusai, *Phenomenology of Religion*, Rome: Gregorian University Press, 1973.

Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, New York: Macmillian Publishing Company, 1986.

"Hermeneutics," *Concise Routledge: Encyclopedia of Philosophy*, London & New York: Routledge, 2000.

Howard, Roy J., *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theory of Understanding*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

Iannone, A. Pablo, *Dictionary of World Philosophy*, London and New York: Routledge, 2001.

Kaelan, M.S., *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, cet. III, Yogyakarta: Paradigma, 2002.

Kearney, Richard, "Between Tradition and Utopia: The Hermeneutical Problem of Myth," dalam David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, London and New York: Routledge, 1991.

Kreyche, Robert J., *First Philosophy: An Introduction Text in Metaphysics*, New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1961.

Montefiore, Alan (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ormiston, Gayle L. and Alan D. Schrift (ed.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, Albany: State University of New York Press, 1990.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Permata, Ahmad Norman, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur," dalam Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Musnur Hery, Yogyakarta, IRCiSoD, 2002.

Poespoprodjo, W., *Interpretasi*, Bandung: Remaja Karya CV, 1987.

Ricoeur, Paul, *Fallible Man: Philosophy of the Will*, trans. Charles Kelbley, Chicago: Henry Regnery, 1965.

_____, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, trans. Erazim V. Kohák, Evanston: Northwestern University Press, 1966.

_____, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press, 1991.

_____, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. and trans. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. Edward G. Ballard and Lester E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967a.

_____, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning*, Texas: The Texas Christian University Press, 1976.

_____, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde, Evanston: Northwester University Press, 1974.

_____, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1967b.

Reagan, Charles E. (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ahio: Ohio University Press, 1979.

Sugiharto, Ignatius Bambang, "Fenomenologi Hermeneutik: Kunci Pengembangan Ilmu-ilmu Manusia," dalam *Skripsi*, Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1987.

Sumaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Taylor, Richard, *Metaphysics*, Englewood Cliffs: H.J. Prentice Hall Inc., 1974.

Thompson, John B., *Ideology and Modern Culture*, Cambridge: Polity Press, 1990.

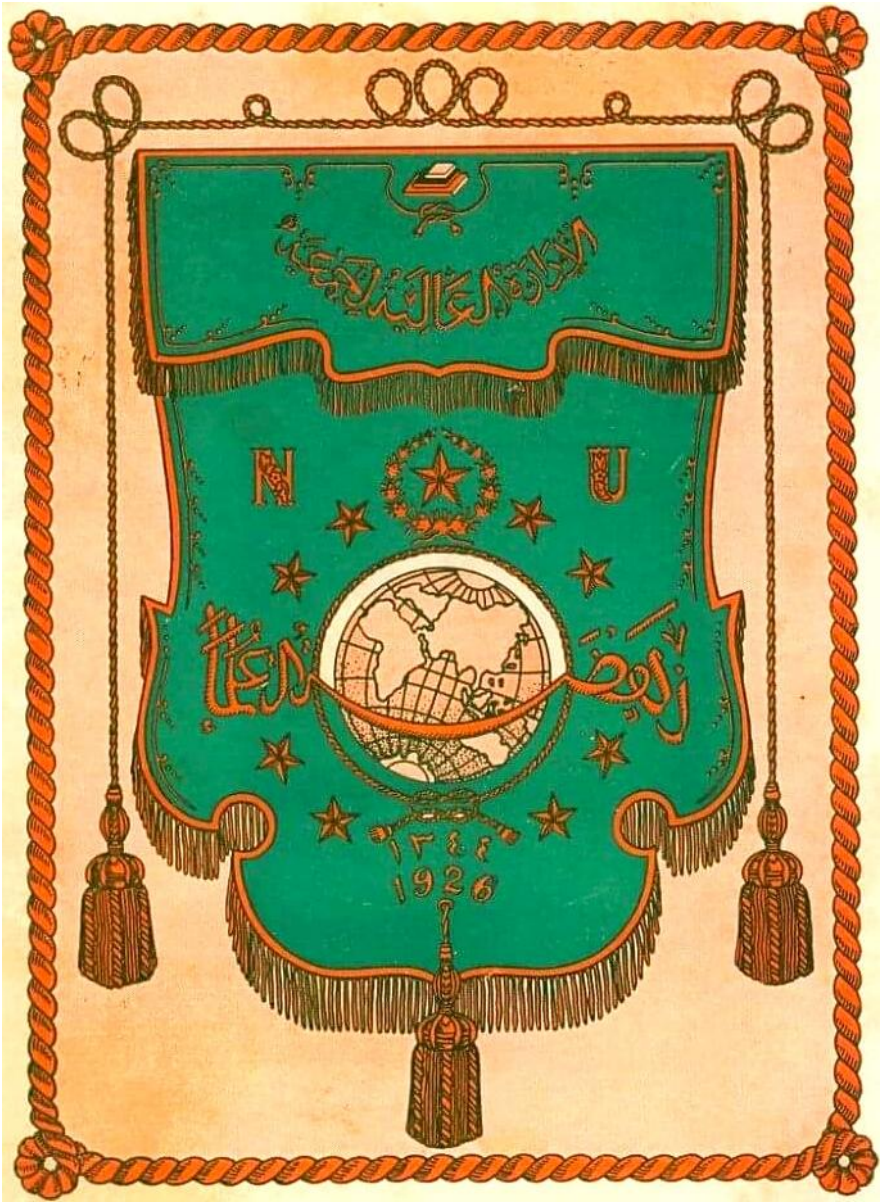
Zamakhsyari, Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, cet. IV, Jakarta: LP3ES, 1994.

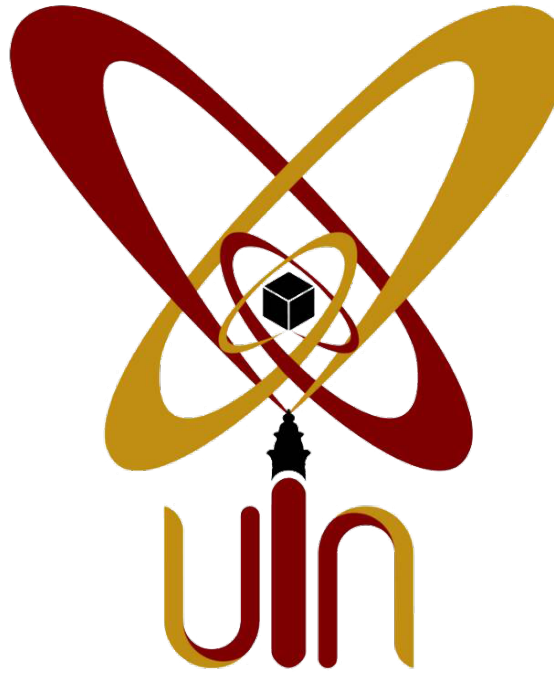
TENTANG PENULIS

Pada 17 Juni 1976 tubuh dan jiwa seorang anak manusia dilahirkan ke dunia di sebuah desa yang dikenal dengan nama Losari Lor, Losari, Cirebon. Kedua orang tuanya memberinya nama **Masykur Wahid,** yang saat ini menulis buku tentang Paul Ricoeur.

Pada 1995, penulis *nyantri* di Pesantren Al-Munawwir Krapyak sambil memperdalam ilmu pengetahuan filsafat di IAIN (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Untuk memperdalam dan mempertajam nalar-kritisnya, penulis hijrah ke Depok dan memilih Program Studi Ilmu Filsafat Departemen Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI Depok dalam Program Magister (2004) dan Program Doktor (2015).

Buku ini merupakan jejak penulis sebagai mahasiswa Program Magister. Ada beberapa karya yang telah dihasilkan oleh penulis, antara lain: *Religious Conflict, Islam and Multiculturalism: Traces Domination, Hegemony and Freedom in Indonesia* (2012) dan *Sunda Wiwitan Baduy: Agama Penjaga Lindung di Desa Kanekes* (2011). Selain menulis, sejak 2004 hingga sekarang penulis beraktivitas sehari-hari untuk berbagi ilmu filsafat bersama mahasiswa/i di IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. []


الإدارة العالية لجمعية
N
U
الفضل العام
١٣٤٤
1926



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN
BANTEN

TEORI INTERPRETASI

PAUL RICOEUR

Kekhasan gagasan Paul Ricoeur dalam hermeneutik adalah pandangannya yang mencoba menggabungkan antara fenomenologi dan metode hermeneutik, sehingga memunculkan pandangannya tentang hermeneutik fenomenologis yang bersifat dinamis. Gagasannya itu memberikan perspektif baru bagi perkembangan hermeneutik. Tetapi, bagaimanapun, penggabungan antara fenomenologi dan hermeneutik yang ia lakukan, serta berbagai permasalahan dari hermeneutik yang telah ada selama ini (misalnya hermeneutik Schleiermacher, Dilthey, dan seterusnya, yang lebih menekankan perlunya keterlibatan si penafsir pada objek yang hendak ditafsirkan) menjadi bahan pertimbangan dalam gagasannya itu.

Namun demikian, studi tentang gagasan hermeneutik Paul Ricoeur cukuplah sulit, karena ia banyak menulis tentang berbagai tema, seperti hermeneutik, bahasa, simbol, teori interpretasi, dan sebagainya. Buku ini mencoba menyajikan kerumitan gagasan Paul Ricouer dengan cara yang sederhana dan mudah, yaitu mencoba melihat dan bertitik tolak pada cara berpikir Paul Ricoeur dalam melihat permasalahan fenomena budaya, yaitu interpretasi terhadap fenomena budaya yang dialami oleh manusia, dengan cara "menembus" kesadaran manusia. Dengan "menembus" kesadaran manusia dan melalui perantara simbol, orang dapat memahaminya dengan lebih baik dan tidak terjebak dalam kesadaran yang naif.

ISBN 978-602-0809-18-2